

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

SUR LA NÉCESSITÉ

DE s'ASSURER PAR SOI-MEME DE LA VERITE; SUR LA CERTITUDE DE NOS CONNOISSANCES; ET SUR LA NATURE DES ETRES.

Par un Membre de la Societé Royale de LONDRES.

Fruſtra magnum expectatur augmentum in Scientiis ex ſuperinductione & inſitione novorum ſuper vetera: Sed inſtauratio facienda eſt ab imis fundamentis, niſi libeat perpetuo circumvolvi in orbem cum exili & quaſi contemnendo progreſſu. BACON. *Nov. Org.* Aphor. *XXXI.*



A ROTTERDAM & à la HAYE,
Chez ALEX. JOHNSON.
M. D. CC. XLIII.

A SA MAJESTÉ FREDERIC III.

ROI DE PRUSSE, ELECTEUR DE BRANDEBOURG, DUC DE SILESIE &c. &c. &c.

IRE,

DE Votre Nom en tous lieux respecté,
Je ne pare point cet Ouvrage,
Pour le mettre à l'abri de la sévérité
Du critique Lecteur, qui ne doit son suffrage
Qu'à la Justesse & qu'à la Verité.

Je ne prens la liberté de dédier ces Recherches *à Votre Majesté que pour lui ren-*

dre un homage plein du plus parfait devoument, & du plus profond respect; & me procurer le plaisir qu'il y a à contribuer aux Eloges qui sont dus à la Vertu. Une Epitre Dédicatoire me donne le droit de le faire. Que Votre Majesté, SIRE, *permette que j'en jouisse! S'il falloit avoir recours à ces expressions fines, recherchées, à ces tours ingenieux, delicats, brillans, que la Flaterie a épuisés, je n'aurois pas osé l'entreprendre. Mais il n'y a rien de si facile à faire que Votre Eloge,* SIRE. *Vous l'avez fait le premier; Vos Vertus l'ont préparé; Vos Actions en fournissent la matiere: Je n'ai qu'à repeter ce que Vous avez fait.*

Je n'ai qu'à dire, Que le premier soin de Votre Majesté en montant sur le Trone a été de remedier aux besoins de ceux de vos Sujets qui pouvoient être dans l'indigence; non, en leur donnant comme on fait en d'autres Etats, de quoi languir, mais en leur faisant fournir tout le necessaire au depens même des magazins & des déniers Royaux:

Que superieure par Ses Lumieres & par

Sa

Sa Justice, à l'indigne Politique qui ne cherche qu'à dégrader les Hommes en leur interdisant la liberté si justement due à l'usage de la Raison, Votre Majesté, qui sait que la Vérité perfectionne tout, que ce n'est que par Sa Recherche qu'on peut confirmer ce qui est bon & reformer ce qui ne l'est pas, autorise cette Liberté nécessaire, prévient de Sa Protection Royale ceux qu'Elle sait qu'ils recherchent sincerement la Vérité, & les encourage par des Etablissemens que le tumulte des armes ne Lui a pas fait perdre de vue.

Votre Majesté, SIRE, *aime la Vérité parce qu'Elle la connoit, & qu'Elle la connoit si bien, qu'Elle la distingue toujours sous quelque forme qu'Elle se présente. Si elle Lui plait sous les agrémens des Muses & des Graces, Votre Majesté ne l'aime pas moins lorsqu'elle paroit la Sphere, le Compas ou l'Equerre à la main; & Vous la préferez à tout, lorsqu'avec les Attributs de Themis, elle vient chasser la Fraude & l'Injustice.*

C'est à la Tyranie à craindre de comman-

der à des Hommes, ce n'eſt pas à la Royauté. Un Grand Roi, n'oubliant pas qu'il eſt Homme, en reſpecte le caractere, & loin de chercher à l'avilir dans ſes Sujets pour n'en faire que des Bêtes de charge, ſelon l'expreſſion de l'Ecriture, il voudroit y relever la dignité de l'Homme quand ils l'oublient. C'eſt pourquoi Votre Majeſté accorde à ſes Sujets le droit d'être raiſonables. Il eſt en effet plus Glorieux & plus Sûr de commander à des Hommes, que de gouverner des Eſclaves.

Sous le maintien de la Dévotion,
Monſtre hideux, qui dès la tendre enfance
Vient nous bercer; Foibleſſe, Paſſion,
Mere d'Horreurs, & fille d'Ignorance.
Fui loin d'ici, fui, Superſtition,
Et pour toujours loin de ces lieux bannie,
Cours, vole, fui chez l'Inquiſition
Tu la verras, avec la Tyranie
Sa Sœur ainée. Informe les du ſort
Qui les menace, & leur troupe perfide
De crimes noirs. Di leur que vers le Nord

Re-

Regne un HEROS que vont prendre pour Guide
Les autres Rois ; que Juste & qu'Intrepide,
Par son exemple il va les engager
A renverser votre Empire homicide,
Et dans l'abîme enfin vous replonger.

A ce que la Bonté & la Sagesse de Votre Majesté lui ont fait ordonner pour le Gouvernement interieur de ses Etats, j'ajouterai, SIRE, *ce que l'Honneur lui à fait faire pour les Droits de sa Maison Royale. Je dirai, que vous les avez d'abord répétés avec toute la Moderation & les instances d'un Prince qui ne veut que la Paix; & que Votre Majesté n'a pris le parti de se faire justice par la Force de Ses Armes, qu'après avoir tout tenté pour éviter la necessité de l'employer.*

Alors on a vu Votre Majesté, malgré la rigueur d'un tems affreux, quitter les charmes de la Cour pour marcher à la téte de ses Troupes s'assurer la Victoire par sa Presence. On L'a vu par Sa Prudence, prevoir tout; prévenir tout par Sa Vigilance; surmonter tout par Son Courage; triompher de tout par Sa Valeur, donner à ses fideles sol-

dats l'exemple de l'Ardeur & de l'Intrépidité qui rendent une armée invincible. Toujours Magnanime, Bienfaisant au milieu de vos Conquetes, Protecteur plutot que Vainqueur des Peuples que Votre Majesté soumettoit à son Pouvoir: Ceux que Vous avez vaincus se félicitoient d'être devenus Vos Sujets; & ceux qui ne l'étoient pas, souhaitoient de le devenir. Né pour le Trone; au-dessus du Trone par Vos Vertus.

Que dire de ce Desinteressement si rare, de cette Générosité avec laquelle Votre Majesté a refusé les sommes considerables que l'Amour de ses Sujets venoit lui offrir! Que dire de ces Liberalités vraîment Royales envers Vos braves soldats, de cette Clemence qui pour tous les supplices dûs aux Traitres, s'est contentée de leur faire connoitre l'énormité de leur Crime! Que dire enfin de cette Prudence & de cette Moderation qui viennent de Vous faire terminer la Guerre, où, sans vouloir un plus grand amas de Lauriers, Votre Majesté conserve la fraicheur de ceux qu'Elle a ceuillis, sous les faisceaux d'Oliviers qu'Elle vient d'y joindre!

Je ne crains point les reproches que meritent ordinairement les faiseurs d'Epitres Dedicatoires. Cet Eloge est fondé sur des Faits. Il est d'autant plus Vrai & d'autant plus Glorieux pour Votre Majesté, qu'il n'est propre qu'à Elle. Mais si c'est l'ouvrage de Deux Ans, & dans un age où il est ordinaire d'abuser de son Pouvoir, quelle idée ne doit-on pas avoir de la Sagesse de Votre Majesté! Que ne doit-on pas esperer de la suite de son Regne! Fasse le Ciel qu'il soit d'une longue durée, afin qu'on voye longtems en Vous, SIRE, *le Model d'un Roi qui pouvant tout ce qu'il veut, ne veut que ce qu'il doit: D'un Souverain, Aimable par Sa Bonté, Admirable par sa Justice, Redoutable par sa Valeur: L'Amour de ses Sujets, l'Admiration des Etrangers, la Gloire de la Royauté.*

Ah! si j'avois & l'Art & le Genie
De bien choisir & de bien ajuster
Des mots nombreux, dont la belle harmonie
Formât des Vers tels qu'il faut pour chanter

Tant de Vertus & de Faits Héroiques;
D'un ton brillant, en termes énergiques
Je chanterois, en élevant ma voix,
Un JUSTE ROI, qui par la Sœur d'ASTRÉE,
Deſſus ſon Trone avec Lui reverée,
D'un Regne heureux fait anoncer les Loix:
Un ROI VAILLANT, qui dans ſes Camps eſſuye
Comme un ſoldat, la peine & les hazards;
Qui d'une ville approche les ramparts,
Sans craindre plus les boulets que la pluye;
Qui de THEMIS prenant l'épée en main,
Sur l'ennemi fond comme un trait rapide;
Et des Guerriers & l'exemple & le Guide
A la Victoire indique le chemin:
Un JEUNE ROI, qui ſait par excellence
Joindre le Gout à la Magnificence,
Dans ſes Palais réunir les Plaiſirs,
En s'y livrant les rendre plus aimables;
Mais ſi bien repouſſer leurs traits inévitables,
Dès qu'il s'agit ſur les plus doux Déſirs
A ſes Devoirs d'aſſurer la Victoire,

Que les Plaiſirs jamais ne nuiſent à ſa Gloire.

J'ajouterois que la Gloire chez Lui,
N'eſt pas l'éclat que la Vanité donne,
Fantome vain, chimere fanfaronne,
Qui n'ayant pas la Vertu pour appui,
Tombe auſſitot que la Vérité pure
Du faux brillant éclaire l'impoſture.
Sa Gloire c'eſt que le titre de Roi
Eſt pris de Lui pour le nom d'un emploi
Dont chaqu'inſtant Le ſollicite & preſſe
De s'acquiter, qu'Il en fait ſon devoir,
Qu'en cela ſeul, Il met tout ſon Pouvoir;
Voilà la Gloire où Son cœur s'intereſſe.
Mais à quoi bon le dirois-je! En effet,
On le voit bien par tout ce qu'Il a fait.
Je me tais donc ſur ſa Grandeur Royale;
Faché pourtant que ma verve n'égale
Le vif transport dont je ſuis animé
Pour un Héros ſi Valeureux, ſi Sage.

Que

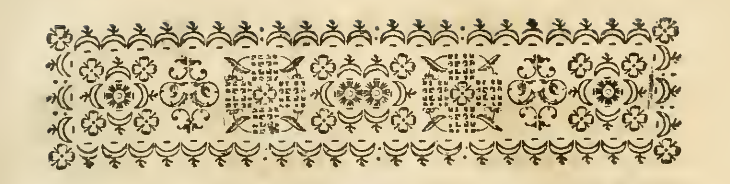
Que les Vertus qui L'ont formé
Admirent en Lui leur Ouvrage.

Je ſuis avec le zele le plus vif & le plus profond reſpect

SIRE

De VOTRE MAJESTE'

Le très-humble & très-obeiſſant Serviteur
SAINT HYACINTHE.



PRÉFACE.



N Aveugle timide ne va pas vîte. Non ſeulement il ſonde avec ſon bâton l'endroit où il doit mettre ſon pied, mais il ſonde auſſi les environs pour s'aſſûrer d'autant mieux de la ſolidité & de la ſûreté du Terrain. On s'appercevra aiſément que j'ai fait comme cet Aveugle, & que, conformément au Titre de cet Ouvrage, je n'ai été qu'un *Chercheur*. Si dans le Sixième Livre on trouve un Syſtème ſur la Nature des Etres, ce n'eſt pas moi qui l'ai fait. Il s'eſt fait de ſoi-même & néceſſairement, c'eſt la ſeule manière d'avoir le Syſtème de la Nature.

On verra que, par la crainte de me tromper, je ſuis entré ſcrupuleuſement dans les moindres détails, que je ſuis revenu ſouvent & peut-être trop ſouvent à des Définitions & à des Principes qu'il ſuffit d'expoſer pour en convenir; que j'ai diſcuté des idées attachées à des mots ſi communs, que ces diſcuſſions pourront déplaire à beaucoup de Lecteurs qui n'en ſentiront point alors l'utilité: Mais ayant remarqué, que la moindre idée acceſſoire fauſſement unie à un terme, eſt la cauſe d'une longue erreur; que les Définitions des mots les plus communs & l'attention qu'on y fait ſervent à reſoudre les Queſ-

Queſtions les plus compoſées, à affermir les Verités les plus importantes, & que cependant ces Définitions & ces Principes ſont préciſément ce qu'on néglige au point qu'il paroit qu'on les ignore, ou qu'on les oublie; j'ai mieux aimé y revenir, peut-être plus qu'il n'étoit néceſſaire, que de négliger de me les rendre ſi préſens que je ne les perdiſſe jamais de vûë. Au fonds lorſque je les repéte, c'eſt ne dire que ce que les Lecteurs doivent ſe rappeller.

Négliger la connoiſſance des mots, & raiſonner, c'eſt faire ce que feroit un homme qui ne ſauroit pas la valeur exacte des chiffres & qui en feroit la ſomme; & c'eſt ce que font preſque tous les hommes, ſans en excepter ceux qu'on appelle Philoſophes. Si on n'a pas négligé cette connoiſſance & qu'on n'y faſſe pas attention, cela revient au même.

J'en citerai un exemple pris d'un Auteur qui n'eſt pas du commun. C'eſt d'un homme celèbre, c'eſt du Rival de NEWTON dans l'Invention du Calcul Differentiel.

Ce ſavant homme ſavoit bien ſans doute, que le *Poſſible* étoit *ce qui peut être ou n'être pas effectué*; & qu'*oppoſé à l'Impoſſible* il ſignifie *ce qui n'implique pas contradiction.* Il ſavoit de même, que le *néceſſaire abſolu* eſt *ce qui ne peut pas ne point être.* Quoiqu'il n'eut peut-être pas aſſez refléchi ſur la nature des idées, on ne doit pas le ſoupçonner d'avoir ignoré qu'*on ne peut avoir* l'*idée d'une choſe impoſſible.* Cependant voilà ce qu'il dit dans un Ecrit envoyé au Journal de *Trévoux*. *On ſuppoſe tacitement que* DIEU *ou bien* l'Etre parfait *eſt poſſible, ſi ce point étoit encore démontré comme il*

faut

faut, on pourroit dire que l'Existence de Dieu seroit démontrée géometriquement à priori, *&* *cela montre*, continue-t-il, *ce que j'ai dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées qu'en connoissant leur possibilité.*

Si cet habile homme eut fait attention qu'on ne peut avoir d'idée de ce qui est *possible* ou *nécessaire*, puisqu'on n'en peut avoir d'*une chose impossible*, que l'*Erreur* n'est qu'*une opération de l'esprit qui joint des choses qui ne se supposent pas nécessairement, ou qui en separe qui se supposent*; il auroit vû clairement que l'Existence de Dieu n'implique point de contradiction & qu'*en ce sens elle est possible.* Il auroit vû de plus que dans l'autre sens ou *le possible est pris pour ce qui peut être effectué*, l'existence de Dieu *n'étoit pas possible*, parce qu'*il étoit contradictoire qu'il y eut quelque Puissance capable de le produire*, & que, par conséquent, cette Existence étoit *nécessaire d'une nécessité absolue*, & il en auroit conclu qu'on en avoit la preuve Geometriquement *à priori.*

Voilà ce que fait l'inattention à la nature de nos idées & à la signification des Termes les plus communs. Ce n'est donc pas un assujettissement frivole que d'examiner avec une extrême recherche & les idées les plus simples & les termes les plus familiers. Il n'y a rien de frivole dans ce qu'on veut faire avec exactitude. C'est cette negligence des termes ou cette inattention à leur signification qui a produit & qui conserve toutes les erreurs, non seulement dans la Philosophie, mais encore dans les Religions & les diverses Economies Politiques. Bien discuter les termes qu'on employe, c'est éclaircir les idées sur lesquel-

quelles on doit raiſonner; mais il ne faut pas croïre qu'on puiſſe parvenir à l'intelligence de certains termes, ſi on n'en a pas auparavant diſcuté d'autres très-communs & très-ſimples, qu'on croit entendre & qu'on n'entend cependant pas exactement.

Combien ne voit-on pas de gens de beaucoup d'Eſprit ignorer ce que ſignifie le mot d'*Idée* dont ils ſe ſervent à tout moment. Ils prennent ce mot pour *repréſentation*, ils croient qu'une idée eſt une *Image*, ſans cela ils diſent qu'ils n'ont point d'idée, lors même qu'ils employent ce terme pour exprimer des choſes qui n'ont ni couleur ni figure, ne faiſant pas attention que preſque toutes les idées, celles même qu'ils croyent n'avoir que par le moyen des ſens, ne ſont que des idées metaphyſiques dont les ſens ne ſervent qu'à exciter les ſentimens, & qu'ainſi quoiqu'il nous paroiſſe que nous ſommes en quelque manière plus ſûrs de l'exiſtence des choſes que nous voyons & que nous touchons, que de celles que nous ne voyons ni ne touchons pas, nous ne les connoiſſons cependant que de la même manière. Ce qui ſuppoſe beaucoup d'idées qui ne ſe repréſentent, ni par des figures, ni par des couleurs. Or la ſignification équivoque ou confuſe du mot d'*Idée* ne vient que de la négligence qu'on a eu d'en bien examiner la ſignification, & ainſi la nature des idées mêmes, ce qui ſe voit dans les diſputes que les Philoſophes ont ſur ce que c'eſt qu'Idée, par les définitions qu'ils en donnent, & par celles qu'ils ont données de l'Etre Spirituel.

Si d'ailleurs j'ai démontré des Propoſitions de-

jà

jà reçues, cela ne s'eſt fait que parce que, voulant commencer *ab imis fundamentis*, tout devoit alors être égal pour moi, c'eſt-à-dire, douteux. Je ne devois rien admettre que par la néceſſité de la Méthode que je me propoſois de ſuivre, & alors la verité des choſes diſputées, ſi j'étois aſſez heureux pour la découvrir, devoit ſe rencontrer & ſe trouver liée avec la verité de celles qui étoient démontrées. Ainſi j'ai dû ne m'embarraſſer ni de ce qu'on croyoit, ni de ce qu'on ne croyoit pas; je n'ai dû être ni du parti des Anciens, ni de celui des Modernes. Je n'ai point dû chercher à me diſtinguer par du *neuf*. Je n'ai dû chercher qu'à m'éclairer par le *vrai*, & ſoit qu'il fût connu, ſoit qu'il ne le fût pas, il n'étoit vrai pour moi, que lors qu'il m'étoit démontré : Ainſi tout devoit être traité d'une manière uniforme.

Au reſte, ſi j'ai quelque grace à demander à ceux qui ne dédaigneront pas de lire ces Recherches, c'eſt ce que LUCRECE exigèoit de MEMMIUS:

Nec mea dona tibi ſtudio diſpoſta fideli,
Intellecta priusquam ſint, neglecta relinquas.

„ Ne rejettez point ce que je vous préſente ſans
„ l'avoir auparavant examiné.

Je ſupplie même qu'on examine ces Recherches à la rigueur, qu'on les corrige, & qu'on me redreſſe, afin de concourir avec moi au but qui me les a fait entreprendre avec l'intention la plus pure.

P R E' F A C E.

Corrigenda ſi qua ſane viſa vobis hic erunt,

Non ero ſtulte repugnans, aut amans prave mea,

Quin ſtatim, culpanda delens, præbeam rectis locum.

TERENTIANUS MAURUS.

Ces Recherches ſont le Fondement d'un autre Ouvrage dont elles ſeront bientôt ſuivies. Ce ſont auſſi des Recherches qui ont pour objet, *les Proprietés*, *les Droits*, *&* *les Devoirs* des Etres Moraux; *les Attributs*, *les Droits* *&* *les Devoirs* de Dieu; & en particulier, *la Nature*, *les Droits*, *&* *les Devoirs* de l'Homme.



RE-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE PREMIER:

Obſervations & Remarques preliminaires.

Reflexions qui ont fait entreprendre ces Recherches, & comment on ſe propoſe de les faire.

I.

IL me ſemble que je ſai beaucoup de choſes, mais que mon ſavoir eſt confus; je ne vois pas trop ni la ſource, ni les liaiſons de ce que je ſai; eſt-ce là veritablement ſavoir? Il eſt vrai qu'il y a pluſieurs de ces choſes ſi peu importantes qu'il n'y a pas grand mal à ne les pas bien connoitre, puiſqu'il n'y en auroit pas même à les ignorer. Mais il y a d'autres choſes que je crois & d'autres que je ne crois pas, qui peuvent être pour moi d'une grande conſequence. Elles ſont la regle & le motif de mes actions, & de là depend mon bonheur. Ce bonheur après lequel j'aſpire ſans ceſſe, qui eſt l'objet de tous les mouvemens que je me donne, & dont toutefois je joüis ſi peu, que ma vie n'eſt qu'incertitude, inquietude, ennui, dans une miſerable circulation de plaiſirs, de vanités, & de peines: Eſt-ce l'état d'une Créature raiſonnable? Ne ſuis-je fait que pour avoir un vif déſir d'être heureux, avec l'impuiſſance de le devenir? J'aime à ſavoir, ſuis-je dans l'impoſſibilité de m'aſſurer de quelque choſe? ou mon ignorance & mon malheur ne ſont-ils point l'effet du mauvais uſage que je fais de ma raiſon?

I I.

JE veux être heureux, je veux croire, je veux raiſonner. Je n'agis que conformement aux idées que je me fais, ou que conformement aux impreſſions que je reçois. Ces impreſſions varient ſelon les circonſtances & l'etat où je me trouve. Si les idées ſont fauſſes, je ſuis dans l'erreur, & l'erreur peut rendre très-malheureux. Si je crois des choſes vaines ou ſuperſtitieuſes, je ſuis un ſot ou une dupe; ſi j'en neglige d'importantes & de neceſſaires, je ne ſuis pas ſeulement imprudent, je ſuis fou. Erreur, ſotiſe, imprudence, folie, ignorance, malheur, tout cela pourroit bien n'être qu'un abus de la raiſon; ce ſont diverſes eſpeces d'extravagances dont la principale eſt la negligence de s'en guerir.

I I I.

DE s'en guerir? Mais le peut-on? Depend-il de moi d'être plus heureux & plus eclairé? J'avoüe qu'il me ſemble qu'oüi. Je ſens que je puis m'eclairer d'avantage ſur pluſieurs choſes que j'ignore ou que je ne connois que confuſement & qui pourroient ſervir à mon bonheur: & je le ſens ſi bien, que c'eſt de ce ſentiment que naiſſent les reproches que je me fais en tant d'occaſions où je commets des fautes ſi nuiſibles à mon bonheur, ſoit en ne faiſant pas ce que je devrois faire, ou en faiſant ce que je ne devrois pas. Car puiſque je me fais des reproches, il faut qu'il ſoit en mon pouvoir de ne pas meriter de m'en faire. Je ne puis être coupable que par ma faute. S'il ne dependoit pas de moi de faire autrement, je n'aurois point à me plaindre de moi-même. Il n'y auroit point lieu ni aux reproches ni aux remords.

I V.

MAis mon extravagance paroit-elle plus en quelque choſe qu'à l'egard du bonheur même qui eſt l'objet de tous mes deſirs & de toutes mes actions? Je veux être heureux; ſai-je ce qu'il me faut pour l'être, ſai-je ce que je dois faire pour le devenir?

Je

Je ſai en general, qu'il faut que je ſois non ſeulement exempt de peine & d'ennui, mais qu'il me faut encore des ſentimens agréables. J'en ai ſouvent éprouvé de tels dans ce qu'on appelle *les plaiſirs de la Vie*, & même dans des deſſeins & des occupations où mon imagination me flatoit de l'eſpoir de tant de plaiſir, que cet eſpoir même etoit un plaiſir. Mais helas! j'ai trouvé que la poſſeſſion de beaucoup de choſes ſouhaitées avec paſſion, pourſuivies avec inquietude, obtenües avec peine, non ſeulement ne me rendoit pas plus heureux, mais me devenoit même inſipide & facheuſe.

A l'egard de ce qu'on appelle *les plaiſirs de la vie*, il eſt vrai que j'y ai trouvé des ſenſations agréables, qui me rendoient heureux pour le tems qu'elles duroient, mais leur durée etoit courte. Ce ſont des ſenſations qu'on peut avoir dans un mélange de peines, & que peut eprouver une ame diſtraite d'ailleurs & cruellement agitée.

Le bonheur ne ſeroit-il donc point different du plaiſir? Ne ſeroit-ce point un etat permanent de joïe & de ſérénité, que les traits de la fortune, ni la violence des paſſions ne font qu'effleurer & ne troublent jamais? Et le plaiſir ne ſeroit-il point une ſenſation paſſagere qui n'exclut ni l'ennui, ni l'inquietude & qui eſt ſouvent ſuivie & des regrets & des remords?

Si cela etoit, ce qu'on appelle *les plaiſirs de la vie* ne pourroient jamais faire un etat heureux; & l'empreſſement à ſe les procurer marqueroit en ceux-mêmes qui en joüiroient moins de bonheur que de miſere.

V.

IL n'y a gueres d'homme qui ne croye qu'il ſeroit très-heureux, s'il pouvoit ajouter à ce qu'il a, quelque choſe qui lui manque & qu'il ſouhaite. Si donc on diſoit à un homme, choiſiſſez pour être heureux celui de tous les biens de la vie que vous voudrez & vous l'aurez. Voulez-vous la ſanté, la force, la beauté, les graces, aimez-vous mieux les richeſſes, la faveur, voulez-vous la réputation, ou

prefererez-vous les charmes de l'amour ? Choisissez, voyez celui de tous ces biens que vous croyez le plus propre à votre bonheur. Cet homme choisiroit sans doute selon l'état de souffrance & de privation où il se trouveroit. Malade & foible, il ne demanderoit que la santé & la force ; Pauvre ou avare, il demanderoit les richesses ; Delaissé ou ambitieux, il voudroit la faveur ; Vain ou difforme, il souhaiteroit la beauté & les graces. S'il étoit deshonnoré ou orgueilleux, il envieroit la gloire d'une belle réputation ; & s'il etoit passionnément amoureux, il croiroit que rien ne manqueroit à son bonheur, lorsqu'il seroit passionnément aimé de ce qu'il aime.

Mais il ne faudroit pas beaucoup de tems, ni beaucoup de reflexion pour se convaincre qu'aucun de ces biens en particulier ne rend l'homme heureux. La santé quoique le plus grand de tous, paroit moins un bien à ceux qui en joüissent qu'elle ne leur paroit la privation d'un mal : c'est plutot un etat propre au bonheur, qu'un bonheur même. Ajoutons-y les richesses qui semblent le plus grand des biens après la santé. Mais quel nombre de gens ne voit-on pas malheureux & très-malheureux avec la santé & les richesses. Faisons donc plus, donnons à cet homme tous ces biens & y ajoutons même celui qui paroit seul les valoir tous. Donnons-lui la santé, la force, la beauté, les graces, la réputation, les douceurs de l'amour, & de plus la Souveraine Puissance : Faisons-le Roi d'un vaste & florissant Royaume. Faisons-le Roi de toute la terre, qu'il voye des quatre parties du monde les peuples empressés apporter leurs hommages & leurs dons au pié de son throne ; voila un beau coup d'oeil. Sera-t-il heureux ? Non. A moins qu'il ne sache user de toutes ces choses, selon leurs convenances avec le but auquel il voudroit les rapporter. De sorte qu'il faudroit encore à cet homme le secret de faire de toutes ces choses l'usage convenable à son vrai bonheur, sans quoi elles ne seroient pas des biens pour lui. Le bonheur de l'homme n'est donc pas dans les choses exterieures, & si elles y contribuent ce n'est que par l'usage que la raison en fait faire pour leur veritable but.

VI.

JE ſuis donc bien coupable de négliger cette raiſon & bien fou de pretendre à être heureux, ſi j'ignore ce que je ſuis, ce que je puis & ce que je dois être pour le devenir. Je n'aſpire qu'à être heureux, & pour me le rendre j'agis en aveugle; je me laiſſe aller à des impreſſions fortuites, à des préjugés inſpirés par des paſſions dereglées, par l'education, par l'exemple. L'opinion des autres eſt ma regle, je les mépriſe & je les crains. Je me rends malheureux pour paſſer pour heureux dans leur eſprit. Je m'abandonne au train ordinaire des choſes que j'entends condamner par ceux-mêmes qui le ſuivent, & je m'y abandonne ſans avoir examiné ſi le bien que je perdrois en ne m'y conformant pas, n'eſt pas un mal & ſouvent un très-grand mal en comparaiſon du bien que je me procurerois en agiſſant autrement. Pour travailler veritablement à mon bonheur ne dois-je pas voir avec certitude le terme, la nature & le degré de bonheur que je puis eſperer des choſes qui ſont l'objet de mes déſirs ou qui doivent l'être. Ne puis-je avoir une idée du vraï bonheur & de ce qui peut me le procurer? Ou ne m'arrivera-t-il dans l'eſpoir de la felicité que ce que les Poëtes ont feint d'IXION amoureux qui n'embraſſa qu'une nuée au lieu d'une Déeſſe.

VII.

LA Verité par laquelle je veux aller au bonheur & ſans laquelle je ne puis en effet m'aſſurer d'un bonheur veritable, eſt-elle ſi aiſée à trouver? Puis-je la connoitre par moi-même? Mais par qui donc la connoitrois-je? Un autre peut-il la connoitre pour moi? Il a beau la connoitre, s'il la connoit & que je ne la connoiſſe pas, il eſt certain que je ne la connois pas. Un autre peut m'aſſurer que ce qu'il me dira eſt vrai, & je puis le croire. Mais *ce ſera croire que ce qu'on me dit eſt vrai* & non pas *connoitre qu'on me dit vrai.* Pour que je me fie à un autre il faut que j'aye raiſon de m'y fier, autrement j'agis comme un imprudent ou comme un imbecille. Or pour que j'aye raiſon de m'y fier, il faut que je ſois ſûr qu'il a lui-même raiſon, c'eſt-à-dire, qu'il a la verité de ſon coté.

Comment puis-je juger qu'il a la verité de ſon coté, ſi je ne connois pas quels ſont les caracteres de la verité, & par conſéquent ſi je ne ſuis pas en etat de connoitre la verité par moi-même? Pour que je ſois ſûr qu'un homme penſe juſte, il faut que je ſache ce qu'il penſe & que ce qu'il penſe eſt vrai. Il faut donc que je connoiſſe que ce qu'il dit eſt vrai, avant que je juge qu'il penſe juſte & que je decide que je dois m'en fier à lui. Or quand je connois que quelque choſe eſt vrai, qu'un autre le croye ou ne le croye pas, cela ne fait rien, la choſe n'en eſt pas moins vraye pour moi, ni moins vraye en ſoi ſi je ne me ſuis pas trompé. Et ſi d'autres ſe ſont trompés dans ce qu'ils me diſent, fuſſent-ils cent mille hommes & l'euſſent-ils crû de pere en fils depuis le commencement du monde & même de toute eternité, ſi cela etoit poſſible, la choſe n'en ſera pas plus vraye, & je n'en ſerai pas moins dans l'erreur, ni moins malheureux de la croire, ſi cette erreur eſt nuiſible à mon bonheur.

Il me paroit en effet ou qu'on peut s'aſſurer de la verité ou qu'on ne peut s'en aſſurer. Si on ne le peut, je ne dois rien croire & pur Automate me laiſſer aller aux impreſſions des objets qui m'environnent, joüet perpetuel des circonſtances où je me trouverai, ou de la circulation des humeurs qui me feront mouvoir; le parler chez moi ne doit plus être regardé que comme un ramage qui n'exprime que des ſons, & dès lors je ne ſuis plus un Etre actif, je ne ſuis plus qu'un Etre paſſif, incapable de raiſonner, de vouloir & d'agir. Mais je ne puis changer la nature de mon être, par laquelle il me ſemble que voulant neceſſairement mon bien-être, je puis choiſir librement les moyens de me le procurer, & que je veux & que j'agis par moi-même, parce que je ſuis un Etre actif. Se laiſſer aller eſt même un action, c'eſt un effet de la volonté. De ſorte que c'eſt agir que de ſe laiſſer aller aux impreſſions des objets, aux circonſtances, aux paſſions.

Si l'on peut s'aſſurer de la Verité, pourquoi ne le pourrois-je pas comme un autre? N'a-t-elle pas des marques qui nous aſſurent d'elle? Il faut bien qu'elle en ait, car à quoi la connoitroit-on, & alors qui m'empechera de la connoitre dès que j'aurai appris à la diſtinguer?

VIII.

VIII.

DESCARTES commence ſa methode par cette propoſition, *le Bon-ſens eſt la choſe du monde la mieux partagée.* Cela paroit d'abord un paradoxe, mais ce que DESCARTES ajoute pourroit bien faire croire que ce n'en eſt pas un. *Le Bon-ſens eſt la choſe du monde la mieux partagée*, dit-il, *car chacun penſe en être ſi bien pourvû, que ceux-mêmes qui ſont les plus difficiles à contenter en toute autre choſe, n'ont point coutume d'en deſirer plus qu'ils n'en ont. En quoi il n'eſt pas vraiſemblable que tous ſe trompent, mais plutot cela temoigne, que la puiſſance de bien juger & diſtinguer le vrai d'avec le faux, qui eſt proprement ce qu'on nomme* le Bon-ſens, ou la Raiſon, *eſt naturellement égale en tous les hommes; & ainſi, que la diverſité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns ſont plus raiſonables que les autres, mais ſeulement de ce que nous conduiſons nos penſées par diverſes voyes, & ne conſiderons pas les mêmes choſes.* Un autre peut avoir l'eſprit plus vif, plus pénétrant, plus attentif, il pourra avoir moins de préjugés & plus d'ardeur: mais tout cela ce n'eſt que des diſpoſitions avantageuſes pour connoitre la Verité, cela ne ſuffit pas. *Ce n'eſt pas aſſez d'avoir l'eſprit bon*, ajoute DESCARTES, *mais le principal eſt de l'appliquer bien. Les plus grandes ames ſont capables des plus grands vices auſſi bien que des plus grandes vertus: & ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils ſuivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent & qui s'en éloignent.*

Pour m'inſpirer de l'ardeur dans la recherche de la Verité, je n'ai qu'à me bien convaincre que *la ſureté de mon bonheur dépend de la certitude de mes lumieres.* Cela n'eſt pas difficile. Un peu d'attention ſur moi-même m'en perſuadera aiſément; & ſi je reconnois de bonne-foi mon ignorance & mes miſeres, l'envie que j'ai d'être heureux me fera ſans doute chercher avec ardeur les moyens de m'éclairer.

A l'égard des préjugés, il ne tient qu'à moi de les écarter, il ne faut être pour cela ni SAMSON ni HERCULE. Je ne veux pas même les combattre ces prejugés avec leſquels je vis depuis ſi longtems.

Je veux les quitter ſans peine, ou qu'ils ſe diſſipent d'eux-mêmes. Je vivrai avec eux comme j'ai vecu juſqu'à preſent. Il ſuffit que je me ſouvienne, qu'ils ne m'ont rendu heureux tout au plus que par intervalle, qu'ils ne m'ont ſouvent donné que des eſperances vaines & de veritables regrets, & qu'ils me laiſſent effectivement dans un état d'ennui, d'inquietude & de beſoin. Je les quitterai comme de faux amis qu'on ne voit que pour la néceſſité du commerce & qu'on abandonne toujours dès qu'on a quelque choſe de mieux à faire que de les voir, qu'on reconnoit leur perfidie ou qu'on en trouve de veritables dont la probité répond de la conſtance. Je n'ai donc qu'à regarder mes prejugés pour ce qu'ils ſont, & qu'à *prendre la ferme reſolution de ne me rendre qu'à l'Evidence.* Ce ſera le moyen de les diſſiper ou de les quitter ſans peine.

Maintenant tout eſt prejugé pour moi, faute d'avoir employé une méthode qui m'aſſurât, par l'Evidence, de la certitude de ce que je crois ſavoir & connoitre. Mon ſavoir n'eſt que confuſion d'idées, melange peut-être d'erreur & de verité, mais d'où je ne puis diſtinguer la verité de l'erreur; ainſi la verité même ſi j'en crois quelqu'une, n'eſt pour moi que prejugé. Mais je m'affranchirai ſans doute de la tyrannie & des pièges de l'erreur, ſi je prends la ferme reſolution *de ne me rendre qu'à l'Evidence, ſans m'embaraſſer des conſequences, ſans m'inquieter ſi ce qu'elle exigera que j'admette eſt contraire ou non à ce que je prends pour mes interêts, ou aux choſes que je crois, ou que je ne crois pas.* Mon interêt veritable eſt ſans doute de connoitre la valeur des choſes & les avantages que je puis en tirer. Mes opinions non plus que celles des autres ne ſont point une regle de verité. C'eſt au contraire par l'évidence de la verité que je dois rectifier mes opinions & me preſerver de la fauſſeté de celles des autres.

Pour les avantages de l'eſprit, ils ne prouvent point que je ne pourrai pas m'aſſurer de la verité auſſi ſurement qu'un autre. Ils prouvent ſeulement que cet autre y pourra faire & plus facilement & plus rapidement de plus grands progrès que moi.

J'ai la vuë foible, je dois me mettre à portée de bien

bien voir les objets & n'en juger qu'après les avoir bien examinés; mais parce que j'ai la vuë foible dois-je ne point me servir de mes yeux ou m'en priver entierement pour me faire conduire par un autre? Il n'y a personne qui ne me jugeât digne des petites maisons : En prenant les précautions necessaires je serai toujours plus sûr de ce que je verrai par moi-même que de ce que je ne verrois que par les yeux d'autrui. Je ne pourrois même juger que j'ai raison de me confier à ceux à qui je croirois de meilleurs yeux qu'à moi, si je n'avois verifié que les objets qu'ils m'auroient dit être tels lorsque je ne les voyois que confusément, etoient tels en effet qu'ils me le disoient. De sorte que je me serois ainsi assuré que leurs yeux sont bien meilleurs que les miens. Mais quand j'aurois fait cette experience, quand je leur aurois trouvé de si bons yeux en cent occasions, qui m'assurera qu'ils ne pourront pas se tromper dans la cent & unieme? Je n'aurois que des probabilités & non la certitude du contraire: Tel qu'un aveugle s'assure avec son bâton de l'endroit où il doit marcher pour aller surement, & qu'à force d'avoir battu les mêmes sentiers, il y va d'un pas si ferme qu'il ne tombe point ni ne s'égare jamais; tel un homme qui cherche la verité doit toujours la chercher avec le secours de l'evidence. Ne rien admettre pour verité que ce que l'evidence l'obligera d'admettre, & se la rendre si familiere par tant d'Actes réïterés qu'elle lui soit toujours presente.

C'est ainsi qu'un homme d'un esprit médiocre ira plus loin & plus surement, qu'un autre qui comptant sur ses propres forces & suivant les lumieres d'autrui, pretendra faire beaucoup de chemin.

Je me souviens d'un brouillard qui s'étendit sur Paris en 1732. Il etoit si épais qu'un homme qui avoit de fort bons yeux ne reconnut point l'endroit où il etoit. Il le demanda à un homme que le hazard lui fit rencontrer parce qu'il pensa se heurter contre lui. Vous êtes, lui dit cet homme, auprès de Saint Victor. Je me suis donc bien égaré, reprit le premier, je croyois aller au quartier de Richelieu où je demeure, & je ne sai comment je ferai pour m'y rendre, ne distinguant point les ruës tant le brouil-

lard eſt épais. Dites-moi où vous voulez aller, lui dit l'autre, je vous y conduirai. L'homme égaré nomma ſa ruë & indiqua ſa maiſon, ſon guide l'y mena directement, & ce Guide etoit un Aveugle.

Non, non, il ſe pourroit bien faire que ce ne feroit pas tant l'eſprit que la methode qui nous feroit ſurement connoitre la Verité. L'eſprit eſt pour l'embeliſſement; il lui faut de l'imagination & des fleurs, & ſouvent ce qui n'eſt que plauſible lui paroit juſte. La methode eſt pour la découverte du vrai, il n'y faut que de l'attention, peut-être même de la lenteur, beaucoup de mefiance juſqu' à ce qu'on ſoit bien aſſuré de la verité, & enſuite beaucoup de courage pour la ſuivre.

I X.

TOut le monde convient que les Mathematiques ſont des ſciences certaines; pourquoi les ſciences qui ne ſont pas hiſtoriques n'auroient-elles pas le même avantage? Je conçois qu'il peut y avoir differens degrés de probabilité, mais peut-il y avoir differens degrés d'evidence? Ce qui eſt vrai en Mathematique eſt-il plus vrai, que ce qui eſt vrai en Morale, en Ontologie, en Logique & en Metaphyſique? Pourquoi les verités de ces ſciences ne pourroient-elles être auſſi evidemment demontrées, puiſqu'en effet la Mathematique n'eſt au fonds qu'une claſſe de vérités Metaphyſiques dont celles de l'Ontologie font une autre claſſe. En general les verités fondamentales de toutes les ſciences, ont-elles d'autres fondemens que celles de la Metaphyſique dont pluſieurs arts même tirent les raiſons de leur perfection.

L'Evidence eſt le propre de la Mathematique, je le veux. Mais eſt-ce le propre de la ſeule Mathematique? Le commun des hommes & même des Mathematiciens le croyent; mais c'eſt une opinion ſans fondement, deſavoüée d'excellens Mathematiciens qui n'ont pas borné leur eſprit à la ſeule contemplation de l'Etenduë.

Pretendre que l'Evidence n'eſt le propre que de l'Arithmetique, de la Géometrie ou de l'Algebre, n'eſt-ce pas attribuer à ces ſciences ce qui ne doit

l'être

l'être qu'à la maniere dont on les etudie & qu'à la methode qu'on y employe ? Les Mathematiciens joüissent du privilege si justement & si necessairement dû à l'amour de la verité, ils la cherchent sans aucun motif plus pressant que celui de la bien connoitre, & nul inconvenient ne les engage à la taire ou à l'abandonner. Loin de vouloir persuader par l'art dangereux que la Rhétorique enseigne, ils ont cru que la verité, belle par elle-même, n'avoit besoin que de paroitre telle qu'elle est, & qu'elle perdoit toujours plus qu'elle ne gagnoit par les ornemens dont on vouloit l'embellir : ils n'ont donc cherché qu'à démontrer, c'est-à-dire, à parler à l'esprit & non à l'imagination. Asservis aux regles austeres d'une exacte Logique, ils commencent par s'assurer de l'idée precisément attachée à un terme, de ce terme ils deduisent une proposition, ils tirent des consequences aussi certaines que la proposition même: parce qu'elles y sont si necessairement contenuës qu'elles deviennent elles-mêmes de nouvelles propositions pour de nouvelles consequences. Et comme s'ils craignoient que l'Erreur se cachât sous l'assemblage des phrases, ils separent par des titres les définitions d'avec les propositions, les propositions d'avec les consequences ou corollaires; ainsi du reste. Mais qui m'empeche de me mettre dans un etat où la seule verité soit determinement mon objet, & de chercher à la decouvrir avec toutes les précautions des Géometres. Ne puis-je pas définir mes termes ainsi que les Mathematiciens définissent les leurs? Etablir mes principes sur les définitions, & déduire les consequences qui sont renfermées dans ces principes, pour les faire servir elles-mêmes de principes à de nouvelles consequences? En un mot, ne puis-je pas m'appliquer à une pure récherche de la Verité, sans me proposer ni d'hypothese à établir, ni de these à prouver, & sans vouloir autre chose, si non, que par la seule necessité, par la seule force de l'évidence, toutes les propositions naissent les unes des autres, par des consequences qui n'ayent d'autres sources que des *principes d'Identité*, c'est-à-dire, *des principes tirés de la definition des choses ou des noms, tellement que le contraire implique contradiction* ?

Si

Si je ſuis cette methode & qu'il ſoit poſſible de connoitre les verités de l'Ontologie & de la Morale qui en reſulte & d'où dépend principalement mon bonheur; il me ſemble que je pourrai m'aſſurer de beaucoup de verités importantes avec autant de certitude qu'on peut s'aſſurer de quelque verité mathematique que ce ſoit & que je le ſuis de ma propre exiſtence, puiſque les principes qui m'aſſurent de la vérité de ma propre exiſtence, lorſque je l'examine par le raiſonnement, ne ſont que des principes tels, que le contraire implique contradiction, & que les conſequences qu'on en tire ſont telles, que le contraire ſeroit contradictoire & par conſequent abſurde.

Un avantage que j'aurai d'ailleurs dans cette recherche, c'eſt, que j'eviterai l'illuſion qu'on ſe fait ordinairement lorſqu'on cherche à prouver quelque choſe qu'on croit vrai, ou du moins qu'on a envie de croire & de trouver tel. Ici je ne chercherai rien qu'à voir ce qui eſt, ſans ſavoir ce que je trouverai; en un mot je ne ſerai qu'un *chercheur*. Heureux ſi je trouve & que je puiſſe faire une collection de verités utiles. Mais plus heureux, ſi après en avoir trouvé de telles je m'y conforme ſi exactement, que me les rendant toujours préſentes, elles ſoient la regle immuable de ma conduite. En effet ſi quelque folie eſt au deſſus de celle de négliger la connoiſſance de ce qui me convient, c'eſt celle de ſavoir que je néglige cette connoiſſance, & de ne pas faire ce que je dois pour me la procurer. La connoiſſance n'eſt que le moyen d'être heureux. *Savoir ce que je dois faire & ne le pas faire, ne ſeroit que me rendre plus coupable, & par conſéquent plus malheureux.* Ce ne ſeroit qu'augmenter mes remords & les reproches que j'aurois à me faire & que je me ferois malgré moi.

X.

JE ne puis pas dire que je ferois donc mieux de ne point m'appliquer à connoitre ce que je dois faire. Que le parti le plus ſage eſt de m'abandonner au hazard. Ce ſeroit abandonner l'objet, en abandonnant

nant le moyen. Ce feroit le parti d'un imbecille ou d'un défefperé.

Que diroit-on d'un homme qui expofé aux fatigues & aux perils d'une dangereufe navigation briferoit fa Bouffole & fon Gouvernail pour s'épargner la peine de trouver le port & les rafraichiffemens dont il auroit befoin ? C'eft l'image d'un homme qui ne veut point fe fervir de la raifon.

Si l'Erreur pouvoit me rendre heureux, il feroit inutile de chercher la Verité; mais fi l'Erreur peut me rendre heureux, ce n'eft que quelquefois & pour peu de tems. Or je voudrois bien un bonheur durable, un etat où l'inquietude ne vint point troubler ma tranquillité, & où la raifon ne vint point condamner mes plaifirs; fi même dans l'impuiffance d'affurer mon bonheur par la connoiffance de la Verité, je ne pouvois être heureux que par l'illufion, encore faudroit-il chercher quelle forte d'illufion feroit la plus propre à mon bonheur. Ainfi je ne ferois conduit au choix de l'Erreur même que par le moyen de la Verité. Mais fi la Verité peut me faire diftinguer quelle forte d'illufion eft préférable à une autre, ne me fera-t-elle pas connoitre elle-même, combien fes fecours font préférables à ceux de l'illufion ? Il ne faut fans doute que la chercher avec foin & s'y conformer avec courage. Et pour cet effet il faut non feulement que je n'admette pour vrai que ce que l'évidence me forcera d'admettre; mais dans la crainte que l'habitude des préjugés ou la force des paffions n'affoibliffent l'impreffion de la verité la plus evidente, il faut après m'en être bien perfuadé y reflechir fi fouvent qu'elle me devienne familiere, & qu'elle foit ainfi toujours prête à vaincre la paffion ou le prejugé qui voudroient l'obfcurcir. Je me flate peut-être trop, il n'importe, il faut l'effayer, illufion pour illufion, celle-ci, fi c'en eft une, ne me paroit ni la plus mauvaife, ni la plus dangereufe. Si l'homme doit être raifonnable, on peut dire que la nature ne nous fait qu'enfans, l'age vieillards, la Philofophie feule raifonnables.

X I.

D'Ailleurs, je ne dois pas croire que ce ſoit une application mélancholique. Quand on conſidere combien de gens s'attachent à l'etude , quand on reflechit que ceux-mêmes qui évitent toute ſorte d'application d'eſprit ſont cependant très-aiſe d'apprendre quelque choſe , on ne peut s'empecher de croire qu'il n'y ait beaucoup de plaiſir à s'inſtruire, & vraiſemblablement ce plaiſir eſt d'autant plus grand que les choſes ſont plus importantes. En prennant donc le parti de m'appliquer ſincerement à la recherche de la Verité, ſi je puis parvenir au moyen de la connoitre, je m'aſſure d'une infinité de plaiſirs, car il me ſemble que dans l'eclairciſſement de mes idées j'ai de quoi m'occuper non ſeulement toute ma vie mais toute une eternité, & je m'aſſure d'un plaiſir très-grand ſans doute , ſi la connoiſſance de la Verité eſt un plaiſir ſi vif & ſi conſtant que ceux qui s'attachent à la recherche des verités mêmes qui paſſent pour inutiles au bonheur de l'homme en oublient juſques aux beſoins de la Vie.

On dit que les domeſtiques de NEWTON etoient ſouvent obligés à la fin du jour de l'avertir qu'il n'avoit ni bû ni mangé de toute la journée, quoiqu'on eut apporté dès midy ſon diner dans ſa chambre où ſes domeſtiques n'oſoient entrer que lorſqu'ils y étoient appellés; & on rapporte qu'au ſac de Syracuſe ARCHIMEDE fut tué ſans s'en appercevoir, tant il etoit appliqué à tracer quelques figures de Géometrie. Il ne vit ni n'entendit le ſoldat qui lui parloit & qui le tua.

Ces exemples auxquels on en pourroit ajouter, ſont des preuves que les plaiſirs qui naiſſent de la connoiſſance de la Verité ſont bien ſuperieurs à d'autres dans leſquels on ſe diſſipe vainement tous les jours & qui ne laiſſent ſouvent que des regrets & des rémords. Les plaiſirs qu'on trouve dans la recherche de la Verité ont cet avantage, qu'ils ſont toujours prêts, conſtans, intariſſables , & que ſans retours facheux ils ſatisfont les deſirs ſans les éteindre.

RE-

REFLEXIONS

Sur l'Instinct Physique & Moral. Sur les causes generales de l'Erreur. Objections contre le dessein de s'assurer par soi-méme de la Verité. Reponse à ces objections. Que rien ne doit s'opposer à la recherche impartiale de la Verité. Que tout homme en est capable.

XII.

L'Ordre de la nature fait voir, qu'il y a dans les animaux des dispositions qui sont telles qu'on pourroit les regarder comme des gouts prevenans pour les choses qui concernent leur conservation ou leur bien-être. C'est ce qu'on nomme *Instinct*, terme qui a causé de grandes disputes en Philosophie & des discussions particulierement interessantes en Morale. *Instinct*

A peine *le Perdreau* est éclos, qu'il cherche de quoi se nourrir & qu'il distingue le grain qui lui convient d'avec celui qui ne lui convient pas. Il préfere même de certaines choses à d'autres, les oeufs de fourmi par exemple à toute autre nourriture. De petits *Canards* sortants de la coque où ils auront été couvés par une Poule, courent se jetter dans l'eau, malgré tout ce que fait leur mere adoptive pour les en empecher & qui n'ose les y suivre.

L'Enfant est a peine né, qu'il fait tourner la tête vers le sein de sa nourrice & s'en saisir avec les mains & avec les levres, *tenero sugens ore papillas.* S'il en est privé, non seulement il crie pour exprimer ses besoins, mais il succe perpetuellement quelqu'un de ses doits, comme pour faire connoitre par de nouveaux signes ce qu'il desire. Lorsque la raison est plus formeé par l'experience, cette même disposition qui la prévient subsiste toujours. Le sentiment des besoins n'est point l'effet de la reflexion, ce n'en est que la cause. La soif, la faim nous portent à boire & à manger. Une situation qui nous lasse nous en fait prendre une autre sans y penser, du moins sans y reflechir, cela se fait même en dormant. Dans un faux pas, le corps se porte aussi prompt qu'un eclair

eclair à contrebalancer ſa chute, & une frayeur violente & ſubite qui s'empare de toute la capacité de l'ame fait faire des choſes auxquelles on ne ſe feroit jamais porté par la raiſon, ou qu'on n'auroit pas ſi bien executées par la reflexion que par le tranſport vehement qui les fait faire. Ce n'eſt pas que l'Ame ne ſente ce qui ſe paſſe & que la volonté n'agiſſe, mais on peut dire qu'elle eſt uniquement déterminée par le ſentiment, ſans que le raiſonnement y ait part d'une maniere bien diſtincte, ce qui doit être. Le raiſonnement reflechi eſt lent & les beſoins ſont preſſans.

Ceci ne regarde que le bien-être ou la conſervation de l'Etre Phyſique, c'eſt-à-dire, du Corps. L'Etre Spirituel, c'eſt-à-dire, ce qui penſe dans l'homme, ce qui a ſes plaiſirs, ſes beſoins particuliers, & ce qui doit même perfectionner l'Inſtinct, n'auroit-il pas auſſi des ſentimens prevenans pour la connoiſſance de la Verité & des actions morales d'où dependent ſa ſatisfaction, ſon bien-être, & ſouvent le bonheur des créatures qui l'environnent? L'ordre de la nature qui a ſi bien pourvu aux beſoins du Corps, auroit-il manqué de pourvoir aux beſoins de ce qui paroit dans l'homme ſi ſuperieur à tout ce qui ne penſe pas, que ce qui ne penſe pas n'intereſſe que par rapport à ce qui penſe. N'y auroit-il pas un ſentiment prévenant, un Inſtinct pour ce qui regarde le bien Moral ſi ſuperieur au bien Phyſique. Cet Inſtinct ne feroit-il pas plus utile, puis qu'outre qu'il contribueroit au bien-être de celui qui s'y livreroit & reciproquement à celui des autres, c'eſt qu'il eſt même vrai de dire, ſur tout à l'egard de l'homme, que ſi l'Inſtinct Moral n'aidoit & ne perfectionoit l'Inſtinct Phyſique, ce dernier deviendroit aſſez inutile & ne repondroit que très-imparfaitement au but même de la conſervation de l'eſpece. Il feroit donc bien avantageux qu'à ces gouts prévenans qui portent l'homme, pour ainſi dire machinalement, à ſe procurer ce qui peut contribuer à ſa conſervation & à ſon bien-être Phyſique, la nature eut joint des diſpoſitions prevenantes qui par l'attrait du plaiſir même le portaſſent à la perfection de l'Etre Moral par la connoiſſance de la verité, afin que de même

même que l'instinct physique prévient la lenteur du raisonnement qui souvent n'auroit pas rémédié au mal, de même dans une infinité de cas qui regardent & le bien-être physique & les devoirs moraux, un instinct pour la verité prévînt la lenteur du raisonnement ou le sophisme des passions.

C'est aussi ce qui paroit établi dans l'ordre de la nature. L'enfant ne parle pas encore, qu'il veut voir & connoitre. Il montre par son inquietude & par son attention, qu'il trouve du plaisir à acquerir des idées. Il ne sait pas ce que c'est que la Verité, mais il la cherche comme il fait le lait qu'il veut boire & qu'il ne connoit pas. Cette inquietude, cette envie d'acquerir de nouvelles idées dure toute la vie de l'homme. Il est si naturellement porté à connoitre, qu'il sent du plaisir à examiner des choses même qui paroissent tout à fait inutiles à son etat.

Mais si un Etre sensible est capable de sentimens qui le determinent pour ainsi dire aveuglément, il ne peut rien connoitre que par les differences qui distinguent les choses les uns des autres, ce qui suppose une comparaison d'idées, de la reflexion, & une regle pour juger de la verité. Cette regle ne peut être que l'évidence qu'on suit encore comme par instinct, puisqu'on la suit souvent sans avoir précisément examiné en quoi elle consiste. C'est ce qu'on voit dans les jeux des enfans mêmes ainsi que dans leurs discours. Ils comparent, ils cherchent, soit par l'expérience, soit par le raisonnement; mais ils sont toujours déterminés par l'évidence. Dès qu'elle se presente à leur portée, ils la suivent sans savoir son nom. Cela se voit encore dans l'histoire de presque toutes les inventions qui regardent les Arts. On y apprend, que les Inventeurs ont été des gens sans étude, ignorans dans la théorie des mechaniques, mais qui conduits par l'instinct qu'excitoit l'experience ou le hazard, ont trouvé ce que la Théorie des Mathematiciens n'a fait qu'expliquer ou tout au plus que perfectionner dans quelques arts. Aussi Platon assure conformément à une observation de Socrate, que si on interroge sur les principales verités de la Morale & de la Géometrie un jeune homme qu'aucune éducation n'ait instruit, ni gâté,

ce jeune homme répondra précisément ce qui est conforme à la verité.

XIII.

MAis si le sentiment & l'experience nous assurent qu'il y a dans l'homme un Instinct Moral, si je puis me servir de cette expression, plus fort encore & plus avantageux sans comparaison que l'Instinct Physique, le sentiment & l'experience nous apprennent aussi par malheur, que ce qui auroit dû perfectionner les bonnes dispositions de la nature a servi à les corrompre. Que ces bonnes dispositions accompagnées de passions qui auroient dû les animer pour les elever au point de leur perfection, en ont été detournées par ces passions mêmes, & que la puissance active de l'homme qui n'auroit dû employer la faculté de distinguer le vrai d'avec le faux que pour assurer son bonheur, s'en est au contraire servi pour le séduire & l'écarter loin du but de la nature, qui selon l'expression d'un Ancien, ne parle que le langage de la sagesse,

Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit.

JUVENAL.

Ainsi l'erreur, l'excès, & l'injustice se sont établies dans le monde. L'amour de la verité s'est bornée aux vraisemblances, loin de l'écouter dans le langage de la nature, on n'a plus écouté que l'erreur dans le langage des passions. On a seulement donné le nom de la verité à son ennemie, & l'homme imbecille s'en est contenté. Revetuë de ce nom, on embrasse l'erreur des autres, ou si on la rejette & qu'on le lui refuse, ce n'est que pour en revêtir la sienne propre. Ainsi corrompant jusqu'aux plaisirs auxquels l'instinct physique le porte, l'homme outre tout & se fait de nouveaux besoins pour se procurer de nouveaux plaisirs, quoique l'experience lui apprenne que les plaisirs du corps suivent la mesure de ses besoins naturels, & que quand on les excite, c'est epuiser ses forces, alterer la santé & se procurer souvent de très-grands maux. Ainsi s'entêtant du probable qui peut être faux, ou même de l'absurde qu'il croit vrai, l'homme s'eloigne d'autant plus de la verité qu'il a plus de talens pour la connoitre, parce qu'il em-

employe ces talens à soutenir le parti qu'il a pris & que diverses passions s'interessent souvent à maintenir. L'imagination est une des principales causes de ces égaremens. Cette faculté si capable de contribuer au bonheur de l'homme ou d'en faire le malheur, cette faculté qui releve ou qui diminüe les biens présens, qui du passé & de l'avenir se fait des plaisirs ou des peines, s'occupe ordinairement à détourner l'esprit de la verité qu'il cherche, en lui presentant un faux merveilleux dont il est éblouïi. L'esprit méconnoit alors le vrai merveilleux & ne trouve plus rien de beau que ce qui n'est pas naturel. C'est ainsi que les mets les plus sains deviennent insipides pour un palais gâté par le pernicieux assaisonnement des ragoûts; c'est ainsi que l'imagination fait perdre à l'homme le gout du vrai bonheur par le faux qu'elle y substitue & que, d'accord avec les passions qu'elle excite & l'erreur qu'elle entretient, les bonnes dispositions de la nature se pervertissent.

XIV.

TOut ceci suppose, que l'homme ne soit pas un pur Automate qui n'a pas plus de pouvoir sur ses pensées ou sur ses actions qu'un horloge pour avancer ou retarder ou pour marquer exactement les heures, mais que l'homme est veritablement un *Etre moral*, c'est-à-dire, un *Etre actif*, cause efficiente de ses determinations & maitre de refuser ou de prendre un parti dans tous les cas où il n'y a point d'impossibilité de prendre un parti contraire. Mais dans cette supposition, il faut convenir que malgré les avantages qu'il a reçus de la nature, il a bien des obstacles à surmonter, puisqu'il n'est pas seulement sujet à l'erreur en tant qu'homme, mais qu'il y est doublement exposé en tant que tel homme. Sa formation, sa naissance, son éducation, son âge, son païs, ses parens, ses connoissances, ses etudes, ses emplois tout peut lui être une cause d'erreur, tout est communément un piege à ses passions & à sa crédulité, au lieu de lui être un secours pour la connoissance de la verité & pour la pratique de la vertu ainsi que cela pourroit être. Il n'a pas seulement à sur-

furmonter l'impulfion du temperament, les préjugés de l'enfance & de l'education, l'erreur des fens, les paffions des differens âges, les traces profondes que font l'imitation & la coûtume, & à s'elever au deffus de la fortune, de la crainte, de la fauffe honte, de l'injuftice des hommes; les qualités mêmes qui font auffi aimables qu'eftimables, telles que l'amour de la patrie, la foumiffion à ceux qui gouvernent, la tendreffe & le refpect pour fes peres & meres, la docilité pour fes maitres, l'eftime pour la vertu, l'efprit & les talens, la reconnoiffance pour les bienfaits, la compaffion pour ceux qui font perfecutés, l'amitié, la modeftie, la pieté même, toutes ces chofes peuvent être des entraves qui empêchent d'aller à la verité, & pour les perfonnes bien nées qui n'ont pas fait affez d'attention au refpect qu'ils lui doivent & à l'intérêt particulier qu'ils ont de s'affurer d'elle independamment de toute autre confideration, ces entraves font auffi fortes & auffi préjudiciables, que la pareffe, la prefomption & l'aveuglement volontaire le font pour d'autres perfonnes.

X V.

En effet quelle difference y a-t-il entre *fermer les yeux à la verité*, ou *s'en rapporter aux autres?* Quelle difference y a-t-il entre *ne pas vouloir prendre la peine de la chercher, & recevoir pour vrai ce que les autres difent?* Quelle difference entre *décider fans evidence qu'on connoit la verité par fes propres lumieres*, ou *decider fans evidence que d'autres la connoiffent & qu'il faut être de leur fentiment?*

Je fuis né fous un tel climat, donc *ce qu'on y dit eft vrai.*

Je dois aimer & honorer mon pere, donc *il connoit la verité.*

Mon maitre etoit un Docteur & fon fentiment etoit tel, donc *tous les Docteurs qui n'en font pas fe trompent.*

Je crains de m'égarer en cherchant la verité, donc *je l'ai trouvée.*

Il ne faut pas être très-habile, ni avoir beaucoup etudié la Dialectique, pour s'appercevoir que ces argumens là ne font pas concluans. Leur fimple ex-

poſition en fait ſentir le ridicule. C'eſt pourtant ainſi que raiſonnent interieurement tous les jours des perſonnes qui paſſent pour avoir beaucoup d'eſprit & de ſageſſe, & ſur quoi elles ſe determinent.

XVI.

L'Objection la plus plauſible & par conſéquent le Sophiſme le plus dangereux eſt celui qui vient de la modeſtie, ſi bienſéante à tous les hommes & qui porte ſur tout à la défiançe de ſoi-même. Quand on jette les yeux ſur toutes les ſectes qui ont diviſé tant de gens habiles & qui faiſoient profeſſion de la recherche de la Verité, *Puis-je préſumer que tant de gens ayent cherché la verité ſans la trouver, que mes peres & mes maitres l'ayent ignorée & que je la découvre?*

Qui ſuis-je en comparaiſon de tous ceux qui ont examiné & qui ont cru les choſes qu'on m'a enſeignées? Ai-je plus d'eſprit que toute une Secte ou que toute une Nation? Quand j'aurois plus d'eſprit & de ſavoir que le plus habile de tous les hommes, ce qu'on ne peut penſer ſans une preſomption que le plus vain de tous les hommes ne pourroit avoüer ſans rougir, j'aurai toujours la pluralité contre moi. Faut-il donc que je croye, que non ſeulement j'ai plus d'eſprit, mais que j'ai encore mieux trouvé que perſonne? Cela ſeroit auſſi preſomptueux que ridicule & qu'inſoutenable.

Je ferai donc mieux ſans doute de penſer de mes maitres plus avantageuſement que de moi, d'adopter leurs ſentimens & d'employer ma raiſon à m'en convaincre plutôt que chercher à les examiner.

Ceci peut être le langage de la modeſtie, mais c'eſt auſſi celui de la pareſſe, du prejugé & même de l'injuſtice à l'egard de ſoi-même, comme c'eſt ordinairement un langage de récrimination, de malignité & de défaut d'evidence dans ceux qui le tiennent contre les autres; & dont la concluſion ſi elle étoit juſte ne tendroit qu'à la conſervation des erreurs les plus monſtrueuſes. Car quelles erreurs, quelques monſtrueuſes qu'elles ayent été, n'ont pas été adoptées par des ſectes de Philoſophes & quelques unes par des Nations entieres. On approuve la recherche de la verité, on la loüe. Peut-on faire autrement? On s'en pique ſoi-même & on ſent bien

que l'homme eſt fait pour elle. Mais tel eſt notre orgueil & notre injuſtice qu'on ne l'approuve dans les autres qu'à condition qu'ils trouveront que nous avons raiſon, & s'il arrive que leurs recherches les écartent de nos ſentimens, plus ils auront d'avantages contre nous, plus nous les accuſerons de préſomption & de témérité. C'eſt la moindre vengeance que notre orgueil s'en prepare.

XVII.

POur ſentir le danger de cette pretendüe modeſtie & la fauſſeté du raiſonnement qu'elle fait faire, on peut remarquer, que ſi ce raiſonnement eſt bon, il n'y a que le premier homme ou les premiers hommes, s'il y en a eu pluſieurs premiers à la fois, ainſi que quelques uns le prétendent, qui ayent été en droit de rechercher la verité, & de décider en quoi elle conſiſtoit; encore faut-il qu'ils l'ayent fait de concert entre eux, ou chacun d'eux ſeparément de concert avec ſa femme. Car dans la ſuppoſition que le genre-humain ait commencé par pluſieurs premiers hommes, comme ils etoient également premiers, l'un n'avoit aucun droit ſur l'autre, il n'y avoit donc aucune ſubordination, ainſi chacun avoit un droit égal de raiſonner & de faire ce qui lui plaiſoit, & la femme en tant que créature raiſonnable, avoit autant de droit de raiſonner à ſa maniere que l'homme à la ſienne. Or ſelon l'argument que nous examinons, quelques opinions que chacun de ces peres ait debité à ſes enfans, quelques oppoſées qu'elles ayent été à celles des autres, & quelques douteuſes même qu'elles paruſſent à la raiſon de leurs enfans, ou contraires à leur experience, chaque enfant a dû recevoir pour vrayes celles de ſon pere, puiſqu'il n'eut pû ſans préſomption ſe croire plus raiſonnable.

Que ſi la Mere eut penſé autrement que le Pere, on demande ce que les enfans auroient dû faire? Auroient-ils pû ſans préſomption s'eriger en juges de leur Pere & Mere, condamner l'un, donner gain de cauſe à l'autre, ou peut-être les condamner tous deux? Quel parti prendre? Auroit-il fallu que les Filles euſſent embraſſé les ſentimens de la Mere & les

fils

fils ceux du Pere, ainsi qu'on l'a vû autre fois stipuler en France & qu'on le stipule encore en d'autres païs au sujet même de la Religion? Mais en bonne-foi, n'est-ce pas se moquer de la verité, que de décider de ce qu'on doit croire en consultant le sexe dont on est? Et la methode de ce Juge dont parle RABELAIS, qui decidoit par le hazard des dez du bon droit des parties, n'étoit-elle pas aussi bonne pour rendre justice, que celle de juger de la verité par la difference du sexe? Deux personnes de sentimens opposés qui veulent s'unir & persister cependant chacun dans les sentimens de ce qu'ils appellent la verité, pourront convenir, pour lever un obstacle à leur union, que les fils suivront les sentimens du Pere & les filles ceux de la Mere; mais qui ne voit que cette convention n'est l'effet que de la passion & de l'esprit de parti, puisqu'elle n'est propre qu'à satisfaire à l'amour de parti & non à l'amour de la Verité. On a vû en Angleterre des personnes de differens partis connus sous les noms de WHIGS & de TORIES stipuler la même chose avant leur mariage. Or on demande si en pareil cas les enfans peuvent sans presomption ne se pas croire obligés de regler leurs sentimens selon la convention de leur Pere & Mere, & si les Pere & Mere sont en droit de les obliger à s'y conformer? Le fils d'un Anglois par exemple, qui par la convention faite entre son Pere & sa Mere a été élevé dans le parti des WHIGS, manque-t-il à la modestie si bienséante à tout homme, à l'amour & au respect qu'un enfant doit à ses Pere & Mere, est-il enfin un presomptueux, lorsque deputé au Parlement, il s'applique à examiner si ce que les TORIES y veulent faire passer est plus juste que ce que les WHIGS y prétendent, & que trouvant que le parti des derniers a tort, il fortifie de sa voix le parti des TORIES; ou fait-il mieux si, crainte de trop présumer de soi & de manquer à ce qu'il doit à ses Pere & Mere, à ses precepteurs qu'on a choisis exprès, & au parti où il a été élevé, il appuie sans examen toutes les prétentions des WHIGS?

XVIII.

SI le Pere & la Mere ne sont point de sentimens opposés, ils éleveront tous leurs enfans dans les mêmes sentimens, c'est-à-dire, qu'ils feront conjointement ce que dans le cas précedent chacun d'eux n'auroit fait que séparément, le Pere à l'égard des fils, la Mere à l'égard des Filles. Ainsi les enfans seront tous élevés dans le même parti; & si ces enfans plein de respect & de déférence pour leurs parens ont reçu leurs sentimens pour vrais, parce qu'ils ne pouvoient sans présomption, se croire capables de decouvrir ce que leur Pere & Mere n'auroient pas découvert, il n'est pas plus sûr qu'ils ont pris le parti de la veritè, qu'il n'est sûr dans le cas précédent, que les filles ont raison de suivre le parti de la Mere & les fils celui du Pere. Dans lequel cas il est pourtant certain, que les uns ou les autres sont dans l'erreur.

Que cette famille multiplie si fort qu'elle soit contrainte de se diviser en plusieurs colonies, & que chaqu'enfant, pour éviter la présomption, ait adopté avec la même déférence le sentiment de ses Peres, il est évident que, quoiqu'un million d'hommes eut adopté ce sentiment, ce ne feroit cependant point le sentiment *d'un million d'hommes*, mais seulement *le sentiment d'un seul adopté par un million.* Ainsi le nombre de ceux qui l'auroient reçu ne seroit d'aucun poids pour le faire préferer à celui d'un autre homme qui seroit seul de son sentiment. De même si tous les hommes etoient venus de quatre, huit ou dix chefs de famille, qui auroient eu chacun des sentimens differens de ceux des autres, & que ces sentimens eussent été ainsi adoptés par chacun de leurs enfans, ces dix sentimens qui diviseroient tous les hommes, ne vaudroient pas plus que le sentiment d'un seul, puisque chaqu'un de ces dix sentimens ne seroient en effet que le sentiment d'un seul homme, & qu'entre le sentiment d'un seul homme & le sentiment d'un seul homme l'adoption sans examen ne met aucune difference. D'ailleurs si les sentimens où mes peres m'ont élevé ne sont pas venus

venus jusqu' à moi sans alteration depuis le premier de mes peres, c'est-à-dire, depuis le commencement du monde, quelqu'un de mes grand peres a donc osé changer les sentimens de ses peres, ainsi les sentimens qu'on m'a fait adopter sont les sentimens d'un présomptueux qui manquant au respect dû à ses peres, à ses maitres, s'est cru plus habile que toute sa nation, plus eclairé que tant de milliers d'hommes qui avoient cru & qui croyoient encore les sentimens qu'il osoit rejetter & auxquels il a été assez témeraire pour en substituer d'autres qui ont eté reçus. Sans pousser plus loin ces suppositions qui ne servent qu'á faire voir que les sentimens des Pere & Mere ne sont point une regle de verité & qu'ainsi sans présomption, sans manquer au respect qui leur est dû, on peut & on doit même examiner ce qu'ils nous disent, on sait que la diversité des sentimens qui partage les hommes ne s'est pas établie ainsi.

XIX.

QUelques uns prétendent qu'un seul premier homme, Pere de tout le Genre-humain, a communiqué à ses premiers enfans la connoissance de la verité; aucune corruption n'avoit encore obscurci sa raison; il voyoit les choses telles qu'elles sont. Mais, soit que nos premiers peres ayent eté ainsi instruits par leur Pere commun, ou que dans le premier âge du monde, ce *siecle d'or* si vanté par les Poëtes, l'erreur des passions, l'education, l'exemple, & surtout les faux Docteurs n'eussent pas corrompu dans l'homme cet instinct moral, qui n'attend pas le secours du raisonnement pour s'assurer de la verité, ce sentiment prévénant qui fait par exemple qu'un païsan voyant un Tableau juge qu'il a été fait par un Peintre; il faut convenir que si la verité a regné parmi les hommes sans melange d'erreur, son regne a été de peu de durée.

XX.

QUand & comment la diversité des opinions s'est répanduë dans le monde, & quelles sont les

 pre-

premieres qui ont commencé à s'y repandre, il me ſemble qu'il eſt auſſi difficile de le dire qu'il eſt difficile d'en marquer exactement le nombre. On ſait bien de quelques unes, quand elles ont paru avec éclat dans de certains païs, où ceux qui les ont illuſtrées en ont paſſé pour les Auteurs. Mais quand on examine de près les Syſtemes qui paroiſſent les plus nouveaux, s'ils le ſont en effet, on trouve, que ce n'eſt guères que par l'aſſortiment des parties & non par la nouveauté des opinions. Or ſi la diverſité des opinions eſt ſi ancienne qu'on ne peut en decouvrir l'origine, l'erreur & la fauſſeté ſont ſi anciennes qu'on ne peut pas dire ſi elles n'ont pas été reçuës auſſi-tot que la verité même. Et on apprend en effet dans le Livre le plus ancien & le plus réveré, où ſe trouve l'hiſtoire de la Création du Monde, que le premier homme fut à peine en etat de ſe ſervir de ſa raiſon qu'il en fit un mauvais uſage.

XXI.

QUoiqu'il en ſoit, qu'une opinion ſoit ancienne ou nouvelle, ni ſon antiquité, ni ſa nouveauté ne la rendent pas vraye, ſi elle ne l'eſt pas. Toute opinion devient ancienne avec le tems, toute opinion a été nouvelle lorſqu'elle a commencé à s'établir, excepté celle du premier Pere du genre-humain qui eſt inconteſtablement la plus ancienne. Il y en a pluſieurs qui ſe maintiennent encore, dont on ne peut marquer l'origine, quelqu' avant qu'on pénetre dans l'antiquité des tems. Les ſentimens mêmes du premier Pere, s'ils ont été vrais, ne l'ont pas été *parce que c'étoient ſes ſentimens*, mais *parce qu'ils étoient conformes à la nature des choſes*, laquelle ne dépend pas du jugement de l'homme, puiſqu'au contraire c'eſt ce qui doit en etre la regle. Ainſi donc ſans chercher à ſavoir ce que le premier homme a penſé, ni quels ont été les ſentimens de mes Peres en deſcendant depuis lui juſqu'à moi, (& de combien de ſentimens n'ont-ils pas changé?) ſi par le moyen de l'évidence ou peut s'aſſurer de la verité & que le premier homme l'ait connüe, dès qu'on aura ainſi trouvé la verité

verité, on ſera auſſi ſûr qu'on penſe comme le premier homme a penſé, qu'on eſt ſûr qu'un JAPONOIS ſans communiquer avec un FRANÇOIS conclurra également que deux fois huit font ſeize & que deux fois ſeize font trente deux.

XXII.

DIverſes cauſes ont pû contribuer à faire naitre la diverſité des opinions & le hazard même peut y avoir donné lieu, mais il ſemble qu'on peut toutes les rapporter à ces trois-ci. A l'amour de la Verité & à la curioſité à laquelle elle porte l'homme. A l'amour de la Réputation & à l'envie qu'elle excite contre celle des autres. A l'amour de la Domination & de l'intérêt qui porte à ſeduire les autres hommes par ce qu'on appelle dans les Princes *Politique*, & *impoſture* dans ceux qui s'erigent en Docteurs.

Dès les premiers tems l'amour de la verité & la curioſité naturelle auront pû engager quelques hommes à étendre leurs connoiſſances. La vüe de mille objets qu'ils ne pouvoient conſiderer ſans admiration, les aura excités à en rechercher la nature, la cauſe, & les effets. Leur propre exiſtence aura dû être pour eux un ſujet bien merveilleux & bien intéreſſant, l'oiſiveté d'une vie qui ne connoiſſoit des paſſions que les ſimples beſoins de la nature toujours faciles à contenter, leur laiſſoit tout le tems de raiſonner à leur aiſe & il eſt impoſſible qu'ils ne l'ayent fait. Mais s'il eſt poſſible que plus propres à decouvrir la verité parce qu'ils avoient moins de préjugés, ils l'ayent en effet découverte, il eſt très-poſſible auſſi qu'ayant jugé avec trop de précipitation & que n'ayant pas remonté juſqu' aux principes de l'évidence pour aſſurer la demarche de leurs recherches, ils ayent méconnu la verité, ou ne l'ayent connuë qu'en partie. Trop livrés à leur imagination, ou trop crédules ſur le raport de leurs ſens, ils ſe feront peut-être bornés aux vraiſemblances au lieu d'aller juſqu'à la verité même. Loüables dans leur deſſein, quoique peu heureux dans le ſuccès.

Mais qu'ils ſe ſoient ainſi trompés ou qu'ils ayent raiſonné juſte, il y a lieu de croire, que les premiers

miers raisonneurs se sont fait écouter avec une grande admiration & que cette admiration a produit trois effets differens. Ou elle les aura fait regarder comme des hommes d'un esprit superieur auxquels les autres auront cru devoir se soumettre; ou elle aura excité l'envie de quelques uns qui se seront appliqués à combattre ces premiers Philosophes & à se faire aussi des admirateurs par de nouvelles doctrines qui n'auront pas manqué dans un tems ou dans un autre de se faire des partisans; ou cette admiration aura excité les plus raisonables à faire aussi usage de leur raison, & selon la route qu'ils auront prise, ils auront fortifié l'opinion des autres ou en auront répandu de nouvelles. Mais personne n'a plus contribué à la multiplicité des opinions que les Poëtes qui, à ce qu'on dit, ont été en même tems les premiers Théologiens, & rien n'a plus contribué à étendre ou à conserver l'erreur, que la Tyrannie de ceux qu'un esprit de domination a porté à se rendre les maitres des Nations. Les uns & les autres, d'accord pour assujettir les hommes, n'ont songé qu'à leur faire oublier qu'ils l'étoient, ou qu'à entretenir dans une si basse erreur ceux qui y etoient tombés d'eux-mêmes. *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis* *. Les fictions des Poëtes, leurs expressions toujours figurées, la pompe ou l'agrément de leurs descriptions, l'art & l'harmonie des Vers, auront fait perdre le goût de la simple verité & courir à un faux merveilleux que le vulgaire aura d'autant plus admiré qu'il le trouvoit moins comprehensible.

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt;
Veraque constituunt, quel belle tangere possunt
Aures, & lepido quæ sunt fucata sonore.

LUCRET. Lib. I.

La grandeur de ceux qui s'assujetissoient les autres hommes faisant tout craindre & tout esperer de leur puissance, aura fait recevoir comme justes les Loix qu'il

* Pseaume 48.

qu'il leur aura plû d'établir, & reverer comme vrayes les Doctrines qu'il leur aura plû d'approuver, quoique pour l'établissement des unes & l'approbation des autres on ait moins consulté la justice & la verité que des vuës politiques. Ainsi loin de chercher à élever l'homme par la connoissance de la verité, on n'a souvent cherché qu'à profiter de ses passions & de ses dispositions à l'erreur. On a gouverné les hommes précisément comme les nourrices font les petits enfans, moins en leur inspirant l'amour de leur devoir par la perfection de la raison, qu'en flatant leurs passions favorites par l'esperance de les satisfaire, & qu'en les intimidant non seulement par la crainte du chatiment, mais par celle de divers phantomes & par le recit de divers contes dont on effraye leur imagination. C'est ce qui a fourni à LUCRECE le sujet d'une comparaison qui lui a plû si fort qu'il l'a repété dans trois livres des six que nous avons de lui: ,, *Ainsi que dans l'obscurité,* dit ce Poëte, ,, *les Enfans ont peur & s'effrayent de tout, ainsi nous crai-* ,, *gnons souvent en plein jour des choses qui ne sont pas plus* ,, *à craindre que celles que les enfans s'imaginent & dont ils* ,, *s'épouvantent.* Sur quoi il ajoute, *que ce n'est ni la* ,, *lumiere du Soleil ni la clarté du jour qui doivent chasser* ,, *de notre ame la crainte & les ténèbres, mais la raison &* ,, *la nature des choses mêmes.*

Nam veluti pueri trepidant, atque omnia cæcis
In tenebris metuunt; sic nos in luce timemus
Interdum nihilo quæ sunt metuenda magis quam
Quæ pueri in tenebris pavitant, finguntque futura.
Hunc igitur terrorem animi, tenebrasque necesse est,
Non radii solis, nec lucida tela diei
Discutiant, sed naturæ species, ratioque.

LUCRET Lib. 2. 3. & 6.

C'est ainsi que la diversité d'opinions s'est répanduë, qu'elles ont obscurci la verité, qu'elles se sont maintenuës malgré le sentiment interieur qui fait ressort contre elles, & qu'après s'être parées du nom de la verité elles se sont fait passer pour elle & l'ont fait elle-même passer pour l'erreur. C'est du moins ce qui

qui paroit assez fondé sur la nature de l'homme & sur le raport de l'Histoire. Ainsi c'est faute d'oser s'elever jusqu' à la verité par l'évidence, que *l'opinion dispose de tout*, qu'*elle fait la beauté, la justice & le bonheur qui est le tout du monde, qu'on ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat; trois degrez d'elevation du Pole*, ajoute PASCAL * *renversent toute la Jurisprudence; un Meridien decide de la verité, ou peu d'années de possession; les Loix fondamentales changent, le Droit a ses Epoques, plaisante justice qu'une Riviere ou une Montagne borne! Verité au deçà des Pyrenées, Erreur au delà.*

XXIII.

ENfin c'est une chose de fait, qu'il y a un grand nombre d'erreurs qui ont cours, puisqu'il y a un grand nombre de sentimens tous differens, non seulement à l'egard des questions plus curieuses qu'importantes de la Physique, mais encore, à l'égard des verités de la Metaphysique & de l'Ontologie, d'où dependent les principes de la Morale & même la certitude des raisonnemens qu'on peut faire en Physique.

Que chacun de ces sentimens a des Sectateurs qui le regardent comme vrai: que quelques uns même ont des Nations entieres qui les soutiennent.

Qu'il n'y a point de Secte qui n'ait ses Docteurs, ses Professeurs, ses Defenseurs & même des transfuges qui en quittant d'autres Sectes peuvent être regardés comme des gens qui ont aimé la verité, qui l'ont cherchée, qui ont surmonté les prejugés, & qui n'ont changé de parti qu' avec connoissance de cause.

Que chaque parti imagine, que ses Docteurs sont plus eclairés, plus amis de la verité, & du moins aussi honnêtes-gens que ceux des Sectes opposées: Que les nations les plus polies, celles où les sciences & les Arts sont les plus cultivés, ne sont pourtant point quelquefois celles où la verité & la vertu sont le plus sincerement aimées. Les Physiciens en sont les Philosophes. On y cultive principalement les sciences vaines & souvent dangereuses, telles que l'Elo-quence

* Pensées de M. Pascal, art. xxv. p. 156.

quence & la Poësie. Et si on s'attache à quelques autres plus solides, l'ostentation de l'esprit, que la vanité cherche à faire briller souvent même aux depens de la verité, fait assez voir qu'on cherche plus à paroitre savant qu'à l'être en effet, & que le but de plaire l'emporte sur celui de s'instruire. Sans parler des *Indiens* & des *Egyptiens* qu'on regarde avec assez de fondement comme les premiers maitres des Arts & des Sciences, & d'où cependant les erreurs les plus grossieres, à ce qu'on pretend, se sont repanduës par tout le monde. Y a-t-il eu des Nations plus polies que les *Grecs* & les *Romains*, & chez qui les Sciences & les Arts ayent eté plus cultivés? Cependant quelle confusion d'idées? quelle varieté de sentimens? par conséquent, que d'erreurs n'ont pas regné chez ces peuples si savans & si policés. La *Grece* avoit presqu'autant de Legislateurs que de Villes, & les Loix de ces Villes etoient presqu'aussi differentes que leur situation. Ces peuples avoient-ils bien determiné la regle du juste & de l'injuste? Que d'erreurs dans leur Religion, & dans leur Morale, aussi bien que dans leur Physique. *Les Romains* ont-ils fait un meilleur usage de leur raison? Echos des *Grecs*, ils n'ont fait que les imiter, & plus puissans qu'eux, ils n'ont fait peut-être que pousser plus loin la corruption. Le tems vertueux de la Republique Romaine n'a pas été celui des *Cæsars* où les Sciences & les Arts fleurissoient & où l'on se piquoit de cette urbanité si vantée, de cette fleur de discours, *urbanitas*, *sermonis festivitas.* S'il y a eu quelques vraïes vertus parmi les Romains, c'est dans le tems que leurs Consuls, ne se faisoient pas une honte d'avoir des durillons aux mains.

Et caperet fasces a curvo Consul aratro,
Nec crimen duras esset habere manus.

OVID. Fast. lib. 3.

Ils n'étoient pas savans, ils ne faisoient point de Livres, peut-être même n'en avoient-ils point à lire, mais ils ecoutoient plus la voix interieure de la verité, l'instinct moral qui les portoit à ce qui etoit juste

juſte; & les Romains devenus plus ſavans & plus polis écoutoient d'avantage leurs paſſions & les ſophiſmes de leur pretendu bel eſprit.

XXIV.

OR on demande, ſi un *Romain* ou un *Grec*, non un CICERON ni un DEMOSTHENE, mais un homme de l'eſprit le plus commun, auroit mal fait de s'appliquer à une recherche impartiale de la verité, & s'il auroit merité qu'on lui eût dit, vous êtes un téméraire & un preſomptueux: Croyez-vous donc avoir plus d'eſprit que tant de grands hommes dont la reputation illuſtre *Rome* ou *Athenes*? Croyez-vous avoir plus de ſageſſe & de prudence que vos Peres, plus de ſavoir & d'habileté que vos Maitres? Pouvez-vous ſans un orgueil ridicule & une preſomption inſoutenable examiner les ſentimens, que toute votre Nation approuve? Avez-vous plus d'eſprit vous ſeul que tout le Senat & l'Aréopage, & ſi l'on n'a pas encore trouvé la verité, vous flatez-vous d'avoir une pénétration à laquelle elle n'échapera pas?

Des gens dont la réputation n'eſt pas mediocre diroient, que ceci n'auroit eté qu'une vaine déclamation, propre à conſerver l'erreur & à détourner l'homme du deſſein le plus loüable de la vie. Deſſein ſi conforme à la nature d'un être intelligent, que l'exécution en eſt pour lui d'un devoir indiſpenſable. Ils diroient, que ce *Grec* ou ce *Romain* ainſi accuſé d'une témérité & d'une preſomption inſoutenable auroit refuté ce beau raiſonnement en diſant; Qu'il ne pretendoit rien ſi non être homme, & faire en cette qualité ce que tout homme pouvoit & devoit faire. Le P. MALBRANCHE diroit, (1) Quil *n'y a point d'eſprit, ſi petit qu'il ſoit, qui ne puiſſe en meditant decouvrir plus de verités que l'homme du monde le plus eloquent n'en pourroit deduire.* Et DESCARTES pretendroit (2), *Que la verité expliquée par un eſprit mediocre devroit être plus forte que le menſonge fut-il maintenu par les*

(1) De la Recherche de la Verité, liv. 2. chap. 8.
(2) Lettres de Des Cartes, l. 2. lett. 13.

les plus habiles gens qui fussent au monde: (1) Que *rien ne nous eloigne plus du chemin de la verité que d'etablir certaines choses comme veritables, qu'aucune raison positive mais notre volonté seule nous persuade. Si je m'abstiens*, diroit-il, *de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la connois pas avec assez de clarté & de distinction, il est évident que j'en use fort bien, & que je ne suis point trompé; mais si je me determine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers pas comme je devrois de mon Libre Arbitre, & si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe; même aussi, encore que je juge selon la verité, cela n'arrive que par hazard, & je ne laisse pas de faillir, & d'user mal de mon Libre Arbitre: Car la Lumiere naturelle nous enseigne, que la connoissance de l'Entendement doit toujours préceder la détermination de la volonté.* NICOLE (2) remarqueroit, que les hommes *se remplissent la memoire d'une infinité de choses fausses, obscures & non entendües, & raisonnent ensuite sur les Principes sans presque considerer ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils pensent*; que cela vient de ce que *le peu d'amour qu'ils ont pour la verité, fait qu'ils ne se mettent pas en peine, la plupart du tems, de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux*: qu'*ils laissent entrer dans leur ame toute sorte de discours & de maximes*: Qu'*ils aiment mieux les suposer pour veritables, que de les examiner*: que *s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien.* Il ajouteroit, qu'*on croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer*; & qu'*on aime mieux parler & decider au hazard, que de reconnoitre* qu'*on n'est pas assez informé des choses, pour en porter jugement*, & c'est là ce qu'il regarderoit comme des effets de la *vanité* & de la *presomption*, & ce qu'il appelleroit un jugement *témeraire*, c'est-à-dire, un jugement qui fait admettre pour veritable *une chose vraie en soi*, lorsqu'*on n'a pas néanmoins eu assez de raison* de

(1) Lettres de Des Cartes, T. II. dans une Reponse pour More.

(2) *La Logique, ou l'Art de Penser*, contenant, outre les Regles communes, plusieurs Observations nouvelles propres à former le jugement. Cinquième Edition, revüe & de nouveau augmentée, à Paris chez G. des Prez, 1683. in 12, p. 471.

de la croire veritable. LOCKE (1) diroit, qu'il ne se faut point faire une affaire d'abandonner ou de suivre l'autorité de qui que ce soit ; que la Verité doit être l'unique but, qu'il faut la suivre sans aucune prevention & sans se mettre en peine si quelqu'autre a suivi ou non le même chemin, & *j'espere*, continueroit-il, *qu'on ne me taxera pas de vanité, si je dis que nous ferions peut-être de plus grands progrès dans la connoissance des choses, si nous allions à la source, je veux dire, à l'examen des choses mêmes, & que nous nous fissions une affaire de chercher la verité en suivant nos propres pensées, plutôt que celles des autres hommes, car je crois que nous pouvoos esperer avec autant de fondement de voir par les yeux d'autrui, que de connoitre les choses par l'entendement d'autrui.* DESCARTES pretendroit même, que ce *Grec* ou ce *Romain*, tel qu'on l'a supposé, auroit été d'autant plus raisonnable en cherchant par sa propre raison à s'assurer de ce qui est vrai, que (2) *la perception est la seule regle de ce qu'on doit affirmer ou nier.* Parce qu'*on peut prendre pour regle generale, que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement, sont toutes vraïes, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.* (3) Et le P. MALBRANCHE, conformément au sentiment de *Saint* AUGUSTIN, assureroit, que si cet homme n'avoit jugé des choses que par les idées pures de l'*Esprit*, qu'il eut évité avec soin *le bruit confus des Créatures, & que rentrant en lui-même* il eut écouté *son Souverain Maître dans le silence de ses sens & de ses passions*, il eut été *impossible* qu'il fût tombé *dans l'erreur.* „ La verité, dit *Saint* AUGUSTIN, parle interieurement „ dans

(1) *Essai Philosophique concernant l'Entendement humain*, où l'on montre quelle est l'étendüe de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons, par M. *Locke.* traduit de l'Anglois par M. Coste. 2. Edition revüe, corrigée, & augmentée de quelques additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après sa mort, & de quelques Remarques du Traducteur. A Amsterdam, chez P. Mortier, 1729 in 4. pp. 505.

(2) Des Cartes Lettres, T. Lett. derniere.

(3) Discours de la Methode.

„ dans le fond de nos penſées à la raiſon qui „ la conſulte; elle eſt de tous les païs, elle parle „ un langage qui n'eſt pas compoſé de ſons ni de „ ſyllabes, qui n'eſt ni Hebreu, ni Grec, ni La- „ tin, ni de quelqu'autre païs que ce ſoit, mais „ qui eſt également intelligible à tous les hommes „ qui veulent l'écouter " : *Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec barbara veritas, ſine oris & linguæ organis, ſine ſtrepitu ſyllabarum* (1).

XXV.

On pourroit penſer que les raiſonnemens qui ſerviroient dans la ſuppoſition précédente à diſculper le *Grec* ou le *Romain* de preſomption, ne ſerviroient de rien pour nous qui avons des lumieres plus epurées ſur la Religion, & ſur la Morale, & plus perfectionnées à l'egard des Sciences Phyſiques. On avoüe, que nos avantages ſont ſans comparaiſon au deſſus de ceux des *Grecs* & des *Romains*. Mais n'y a-t-il point d'yvroïe parmi notre bon grain, la verité chez nous eſt-elle toujours libre de toute idée acceſſoire d'Erreur? La voyons-nous ſi clairement que nulle paſſion, nul doute ne l'obſcurciſſe? A en juger par nos guerres, nos procès, par nos diſputes & nos mœurs, la difference de nos Loix & de nos Coutumes, on a lieu de croire qu'elle ne fait pas plus d'effet chez nous qu'elle en faiſoit chez les peuples que nous reconnoiſſons en avoir eté privés. Sommes-nous plus gens de bien? Sommes-nous plus heureux? Ce doit ètre là l'effet de la connoiſſance de la Verité, ſans quoi il eſt moins utile de l'avoir que de la chercher, puiſque ſa poſſeſſion ſeroit inutile & que ſa recherche pourroit être un amuſement. Mais autant qu'il eſt vrai, que nous ſommes heureux quand nous ſommes heureux, autant eſt-il vrai que nous ne pouvons être heureux que par ce qui peut cauſer notre bonheur, & que notre bonheur dépendant de la nature de notre Etre

(1) *Confeſſ.* Lib. I. Ch. 3.

Etre, & de celle de tout ce qui s'y rapporte, nous ne pouvons ſavoir ce qui peut nous rendre heureux, ni par conſequent travailler à notre bonheur ou à diminuer nos miſeres, qu'autant que nous ſavons ce que nous ſommes, & que nous conoiſſons ce qui nous convient. Il reſulte de là que la connoiſſance de la verité eſt neceſſaire à notre bonheur, & que comme nous n'agiſſons jamais que pour être heureux nous le ferons toujours à proportion que nous connoîtrons la verité. Pourquoi donc ne l'eſt-on pas plus dans les païs où on pretend qu'elle eſt ſi connuë, qu'on l'a été dans ceux où elle a été ignorée? C'eſt, ou que nous ſommes des hommes plus foibles qu'eux, & ſur leſquels les paſſions ont plus d'empire, puiſqu'elles nous égarent malgré le ſecours de la verité que nous avons & qu'ils n'avoient pas; ou que notre façon de connoitre les choſes vrayes que nous croyons, fait qu'elles ne ſont pour nous que ce qu'étoient les choſes fauſſes qu'ils croyoient. Il n'y a nulle raiſon de dire, que nos paſſions ſont plus fortes que celles qui ont regné chez les *Grecs* & chez les *Romains* où elles ont cauſé tant d'injuſtices & de violences; mais il y en a beaucoup à croire, que nous abuſons du mot de *connoitre*, quand nous nous vantons de connoitre la Verité. Il ne faut pas s'y meprendre. On peut croire une choſe vraie ſans la connoitre, comme on croit une choſe fauſſe ſans la connoitre, & c'eſt ne croire alors la verité que comme on croit l'erreur. Il y a ſeulement cette difference, qu'on ne croiroit pas l'erreur ſi on la connoiſſoit, au lieu qu'on croiroit bien plus parfaitement & plus vivement la verité, puiſqu'alors la croïance iroit à la conviction fondée ſur l'evidence. *Connoitre* ſuppoſe *une idée claire & diſtincte de la choſe connüe*; *Croire* ſignifie ſeulement *juger qu'une choſe eſt vraye ſans la connoitre*. Ainſi *connoitre* c'eſt *voir & juger*; & *croire* c'eſt *juger ſans voir*. Si donc on n'a pas examiné les verités que nos Peres ou nos Maîtres nous ont enſeignées, & que nous ne les croyons que parce qu'ils nous ont dit ſans aucune demonſtration que telles & telles choſes étoient vrayes, nous ne croyons alors la verité que comme nous croirions l'erreur s'ils nous l'avoient enſeignée.

C'eſt

C'eſt ne croire la verité que par préjugé, ce qui eſt une maniere de la croire auſſi indigne de l'amour qu'on lui doit, qu'infructueuſe pour ceux qui la croyent ainſi; puiſque c'eſt ne la croire que comme on croit l'erreur. Or juger qu'une choſe eſt vraye, le fut-elle effectivement, mais n'en juger que ſur les mêmes fondemens qu'on jugeroit qu'une choſe effectivement fauſſe ſeroit vraye, il eſt manifeſte que c'eſt ſe mettre non ſeulement au hazard de ſe tromper, & de croire également l'un & l'autre, mais que c'eſt encore priver la verité des avantages qu'elle doit avoir au deſſus de l'erreur, & lui faire perdre la force qui doit la faire triompher. Si donc on ne connoit pas la verité quand on ne fait que la croire, & ſi la croire ſimplement fait qu'elle n'a pas plus de force que l'erreur qu'on croit vraïe, il eſt aiſé de voir pourquoi des Nations aſſez heureuſes pour croire des choſes vraïes, ſeroient en même tems aſſez malheureuſes pour n'en tirer aucun avantage.

XVI.

L'Homme tend ſans ceſſe à ſe rendre heureux & ſe détermine toujours ſelon l'impreſſion de l'objet qui lui preſente un plus grand bien. L'homme en tant qu'homme, eſt par tout ſujet à des paſſions qui le portent à aimer des objets, ou à ſe complaire dans des ſentimens qu'elles lui repreſentent comme des cauſes de bonheur. Elles ont inventé la Rhétorique pour toucher, & le Sophiſme pour ſeduire, & plus elles ſont vives, plus elles ſont éloquentes. On ne peut leur reſiſter ſans une force ſupérieure, & cette force ne peut venir que du même principe qui les met en mouvement, c'eſt-à-dire, que de l'idée d'un bonheur qu'elles nous feroient perdre lequel eſt ſuperieur à celui qu'elles nous préſentent, & en faveur duquel elles nous ſollicitent. Ainſi on ne peut combattre une paſſion que par une autre, ou que par une raiſon qui nous faſſe juger que le bonheur dont une paſſion nous flatte n'eſt qu'un égarement, toujours d'autant plus oppoſé à notre vrai bonheur, que l'amorce en eſt plus douce. Quand on triom

phe d'une paſſion par une autre, à moins que cette autre ne ſoit évidemment fondée ſur une raiſon qui la juſtifie, on peut dire, qu'on n'eſt vainqueur qu'en perdant le champ de bataille, & qu'on n'évite un mal, que pour tomber dans un plus grand. Quand une paſſion qui n'eſt pas fondée ſur la raiſon eſt ſi grande qu'elle détruit ou qu'elle entraine toutes les autres, on commence à lui donner par excellence le nom de *Folie* qu'on ne donne pas aux paſſions communes quoique dereglées & que chaqu'unes d'elles meritent par conſequent plus ou moins. On appelle ordinairement *Fureur* cette ſorte de folie, qui regarde principalement l'action, & *Fanatiſme*, celle qui regarde principalement la Croyance, & cette derniere folie ſe réunit ſouvent par malheur avec l'autre, par la liaiſon néceſſaire, qu'il y a entre les ſentimens & les actions des hommes. De même que la Fureur peut avoir pour but la juſtice qu'elle excede ou l'injuſtice qu'elle ſe perſuade être juſtice; de même le Fanatiſme peut avoir pour objet la verité qu'il outre, ou l'erreur qu'il prend pour elle, & qu'il communique aiſément. Car le fanatiſme ſuppoſe une imagination dominante & forte, dont les impreſſions violentes ſont extrêmement contagieuſes. Or ni la ſageſſe, ni la vertu, ni le bonheur d'une Nation, non plus que d'un homme, ne dépendent pas de la réunion des autres paſſions à une paſſion furieuſe, ou fanatique, ni ce n'eſt pas ce qu'on prétend ici. Tous ces biens ne viennent que de la ſoumiſſion des paſſions à la raiſon, qui les dirige conformément aux regles que la verité preſcrit. Si cette raiſon ne croit la verité que par préjugé, ainſi qu'elle croiroit l'erreur ſi on la lui avoit donnée pour la verité, & qu'ainſi la verité n'ait pas plus de force que l'erreur qu'on croiroit vraïe, comment ſe défendre de la ſéduction des paſſions? On ne connoit point avec évidence les verités qu'on croit, tout ce qui n'eſt point évident n'eſt que probable, du moins par raport à celui qui ne le croit que ſur des probabilités; ce qui n'eſt que probable, peut être faux: Or dès qu'il y aura un *peut-être*, la paſſion pour peu qu'elle ſoit vive triomphera ſans doute, les probabilités dont elle ſe ſert auſſi pour com-

combattre les autres, étant ſoutenuës par l'attrait du plaiſir, emporteront la balance. Ce qui fait voir, qu'il ne ſuffit pas de croire la verité pour être gens de bien & pour être heureux, mais qu'il faut s'en être convaincu par l'évidence, & s'être même rendu cette evidence ſi familiere qu'elle ne nous manque jamais au beſoin. Si donc nous ſommes d'un païs où la verité ſoit ſi connuë que nous ayons été élévés à ne croire que des choſes vrayes, ne rendons pas inutile un ſi precieux avantage en négligeant de nous convaincre par l'évidence de ce que nous ne croyons autrement que par prejugé. Nous aurons d'autant moins de peine à y réüſſir que nous n'aurons point à combattre les préjugés de l'éducation, puiſqu'au contraire ils nous y portent. Cependant quelques favorables que ſoient ces préjugés, regardons-les néanmoins comme des prejugés, puiſqu'ils en ſont en effet pour nous tant que nous n'en avons pas aprofondi la verité, & ne nous y laiſſons pas conduire, crainte qu'ils ne nous fiſſent contenter de preuves qui n'auroient que l'apparence de l'évidence & qui n'iroient pourtant pas juſqu'à elle. Car amoins que d'être extremement attentif au caractere de l'évidence on prend aiſément pour évident ce qu'on croit ſervir de preuve au ſentiment dont on eſt prevenu.

XXVII.

Ainſi ſans s'écarter de la modeſtie ſi bienſéante à tous les hommes, ſans ceſſer d'être dans la défiance de ſoi-même où toutes nos foibleſſes doivent au contraire nous confirmer, ſans preſumer que tant d'hommes ayent vainement cherché la verité & qu'elle ne nous echapera pas, ſans croire que nos peres & nos maitres l'ont ignorée & qu'on a plus d'eſprit & de ſavoir que toute une nation ou que tout un parti, ce qui ſeroit en effet une preſomption auſſi ridicule qu'inſoutenable, on doit conclure que puiſque quand les choſes qu'on nous a enſeignées ſeroient vrayes elles ne contribueroient en rien à nous rendre ni plus honnêtes gens, ni plus eclairés, ni plus heureux, ſi nous n'étions pas convaincus de leur certitude par l'évidence dont elles tirent toute leur for-

ce & fans laquelle elles n'en auroient pas plus que l'erreur même, nous devons nous appliquer à les examiner avec foin, non, en les prenant les unes après les autres & en pefant les raifons du pour & du contre pour juger de celles qui doivent être preferées, (cette methode n'eft propre qu'aux fciences hiftoriques ou conjecturales, c'eft la methode des Critiques, elle ne mène qu'à la probabilité), mais en remontant jufqu'aux premiers principes de nos connoiffances & en fuivant le fil de l'evidence qui nous mène du labyrinte obfcur des vraifemblances à la lumiere de la verité. Adopter ou fe faire autrement un fyftême quelques belles que paroiffent les opinions qu'on y aura ajuftées, quelque beau qu'en paroiffe l'arrangement, c'eft bâtir fur le fable, où fut-on logé dans un palais il ne feroit pas fûr d'habiter. *Et defcendit pluvia, & venerunt flumina, & flaverunt venti, & irruerunt in domum illam, & cecidit, & fuit ruina ejus magna* (1).

XXVIII.

S'appliquer à la recherche de la Verité n'eft donc pas chercher à renverfer ce qu'on nous auroit appris de vrai, c'eft au contraire chercher à nous y confirmer & à nous en pénetrer d'avantage. C'eft felon l'Auteur de la *Logique* ou l'*Art de penfer* (2), ne pas vouloir abufer de fon jugement en admettant pour véritable *une chofe vraïe en foi*, mais qu'*on n'auroit pas eu affez de raifon de croire véritable*, ce qui feroit un jugement *temeraire*. C'eft felon DESCARTES, ne pas vouloir *ufer mal de fon libre arbitre* (3), en ne voulant pas s'expofer à juger de la verité au hazard. C'eft felon MALBRANCHE, faire un bon ufage de *la liberté* qui *nous eft donnée de* DIEU afin que *nous nous empechions de tomber dans l'erreur & dans tous les maux qui fuivent de nos erreurs, en ne nous repofant jamais pleinement dans les vraifemblances mais feulement dans la verité* (4). C'eft felon St. AUGUSTIN écouter cette voix intel-

(1) *Evang. fec. Matthæum* Cap. 7.
(2) Difcours I.
(3) *Difcours de la Methode.*
(4) *Recherche de la Verité*, l. 1 ch. 2.

telligible à tous les hommes, qui ſe fait entendre du fonds de la penſée & qui inſtruit tous ceux qui veulent l'ecouter, *intus in domicilio cogitationis* (1). C'eſt faire ce que tous les Philoſophes de tous les tems & de tous les païs, & ce que le ſens commun, dont les Nations les plus barbares ne ſont pas privées, aſſurent que doivent faire tous ceux qui ne veulent pas s'expoſer à être la dupe & les victimes de l'Erreur & de l'Impoſture, des pieges deſquelles il eſt impoſſible de ſe dégager que par le moyen de l'évidence. C'eſt apprendre en quoi conſiſte, ſelon PASCAL (2), l'uſage de la raiſon *ſavoir douter où il faut, aſſurer où il faut, ſe ſoumettre où il faut*, en un mot c'eſt ne faire que ce qu'on doit pour ſon propre bonheur & pour ſa propre ſureté en s'inſtruiſant de ce que c'eſt que ſavoir & ne pas ſavoir, d'où vient la diſtinction du vrai & du faux & ce qui fait que le certain n'eſt pas douteux.

Unde ſciat, quid ſit, ſcire, & neſcire viciſſim;
Notitiam veri quæ res falſique crearit,
Et dubium certo quæ res differre probarit.

LUCRET. Lib. IV.

XXIX.

Il eſt vrai qu'on a de la peine à ne pas s'accuſer ſoi-même de préſomption & qu'il faut bien du courage pour ſe flâter de l'eſperance de trouver la vérité, quand on conſidere la diverſité des opinions qui partagent les hommes. Non ſeulement chaque nation croit que toutes celles qui n'admettent pas la Doctrine qu'elle a reçuë, eſt dans l'erreur; dans chaque nation il y a beaucoup de gens qui ne penſent pas comme les autres, & ſouvent ce ſont ceux qui ont le plus d'eſprit ou qui paſſent du moins pour en avoir, & qui quelquefois pour cette raiſon là même affectent de s'ecarter de ſentimens communs. *Les auteurs* de la Philoſophie, dit HUET ce Savant Eveque d'*Avranches*, qui *après avoir rappellé leur eſprit & lui avoir jetté, comme un frein, l'ont degagé de ſes prejugés,*

(1) *Confeſſ.* l. 11. ch. 3.
(2) *Penſées* de M. Paſcal, Art. 5. p. 42.

gés, & ont examiné ſoigneuſement la nature de leurs Corps & de leur entendement, & des choſes du dehors, obſervant tout, eprouvant tout; ont enfin experimenté que le ſeul moyen d'éviter l'erreur, c'eſt de ſuſpendre leur créance (1), ils en ſont preſque tous demeurés là, ſi l'on en croit ce ſavant Evêque, & ces *excellens perſonnages* ainſi qu'il les appelle, preſque tous *Pyrrhoniens* ou *Athées*, ont douté de tout & n'ont donné ſur l'Ontologie, la Phyſique & la Morale que des opinions peut-être mêlées de vrai, mais toujours des Syſtemes oppoſés les uns aux autres. Peut-on ſe flâter de ne pas faire naufrage ſi tant *d'excellens Perſonnages* ont echoüé.

XXX.

CEpendant ſi l'on conſidere bien les difficultés que cette objection préſente, on trouvera que l'imagination peut bien en être effrayée, mais non la raiſon. Ces *perſonnages* qu'HUET traite d'*excellens* l'étoient-ils en effet? Suivoient-ils une bonne methode, & ce titre d'*excellens* qu'il leur donne doit-il leur être donné par un homme de bon ſens, & ſur tout par un Evêque? Pour juger de tant de diverſes opinions il faut les ſavoir, puiſqu'on ne peut juger de ce qu'on ignore. Mais pour être ſûr de ce qu'on doit croire il n'eſt pas neceſſaire de s'inſtruire de ce que croyent ou de ce qu'ont cru les autres hommes, il ſuffit de connoître ce qui eſt vrai. Dès que l'évidence m'aſſure de la vérité de mon Sentiment, tout ce qui y eſt oppoſé, ſoit que je le ſache, ſoit que je l'ignore, eſt certainement faux. Ainſi la diverſité des opinions n'eſt qu'une étude de curioſité qui peut avoir ſon utilité ſans doute & qui peut même dans la recherche de la verité faire penſer à des choſes auxquelles on n'auroit peut-être jamais penſé, mais qui pourtant n'eſt qu'une etude utile & non neceſſaire. On ne pourroit pas même juger de la verité des diverſes opinions qu'on examineroit, ſi on n'avoit pas auparavant une règle ſure pour determiner ce qui eſt vrai & le diſtinguer ſurement de ce qui eſt faux, ce qui pré-

(3) *Traité Philoſoph. de la Foibleſſe de l'Eſprit humain* liv. 1. ch. 14. pag. 98, 89.

présupose une étude impartiale de la verité independemment de quelque opinion que ce soit. S'instruire autrement des diverses opinions des hommes, ce ne seroit devenir que plus savant, mais non pas plus Philosophe.

XXXI.

SI la Philosophie dependoit de la connoissance des divers sentimens des hommes sur ce qui regarde la Metaphysique, l'Ontologie, la Morale & la Physique, il seroit presqu'impossible, pour ne pas dire absolument impossible, d'être Philosophe ; puisqu'il faudroit un grand nombre d'années & de livres, beaucoup de santé & de travail & peut-être l'intelligence de diverses langues pour bien juger du sens des expressions, & qu'après de longues études, & de grandes recherches, on n'auroit pas même la certitude de ne s'être pas mepris; mais que les hommes croyent ou qu'ils ayent cru ce qu'on voudra, cela ne fait rien, à celui qui recherche la verité par l'évidence, à l'egard du grand nombre de Philosophes, ou qui se sont declarés pour le Pyrrhonisme, ou dont les sentimens se contredisent si fort qu'il est impossible que presque tous ne soient pas tombés dans l'erreur. Peut-être que tous n'ont pas été d'aussi excellens personnages qu'on le dit, peut-être que leur antiquité & leurs noms imposent. Il y a même lieu de croire que la doctrine de la plûpart n'est pas assez connuë pour pouvoir positivement dire quelle elle étoit Sait-on précisément l'idée qu'ils attachoient aux termes qu'on rapporte d'eux, & ne prend-on point dans le propre ce qu'ils n'ont dit que dans le figuré. Croiraije par exemple que XENOPHANES est un Athée lorsqu'après avoir dit, en se moquant des Dieux d'HOMERE, que DIEU *n'est point semblable aux hommes, mais toujours semblable à lui-même, impassible & incapable de changement, tout & en toutes ses parties intelligent & esprit*, ce Philosophe a dit aussi, que DIEU *étoit un Corps Spherique, immuable & impassible* (1). Que sai-je si cette

(1) Sextus Empiricus, *Inst. Pyrrh.* liv. I. ch. 33. liv. 3. ch. 23. liv. 3. ch. 4.

te expreſſion un *Corps Spherique* n'eſt pas une expreſſion figurée, comme celle dont ſe ſervent des gens qui ne ſont aſſurément point Athées & qui pour marquer l'immenſité de DIEU, diſent, que c'eſt *un Cercle dont le centre eſt par tout & la circonference nulle part* (1). Ou XENOPHANES ne s'exprimoit-il point ainſi pour faire alluſion à la preuve qu'OCELLUS LUCANUS apportoit de l'Eternité du monde qui doit être, diſoit-il, ſans commencement & ſans fin; parce qu'il eſt d'une figure ſpherique & que ſon mouvement eſt circulaire. Croirai-je que XENOPHANES reduiſe tout à une nature unique & ſemblable par tout à elle-même, à une ſeule & même choſe, lorsqu'on dit d'ailleurs qu'il pretendoit que les principes materiels *étoient la Terre & l'Eau.*

Il n'y a point de Philoſophes dont les expreſſions ne ſoient ſujettes à des interpretations très-differentes & dont on ne puiſſe déduire des choſes peut-être fort éloignées de leurs ſentimens. Mais comme la verité doit dépendre de la nature des choſes & non point des jugemens que les hommes en portent, leurs penſées ne ſont point des regles de verité.

On a beaucoup écrit pour ſavoir ſi ARISTOTE a cru l'ame mortelle ou immortelle. Le temoignage de THEOPHRASTE diſciple favori d'ARISTOTE & qui devoit mieux que perſonne en avoir pénétré les ſentimens, n'avoit pas paru à ceux qui prétendoient qu'ARISTOTE avoit cru l'ame mortelle, une autorité ſuffiſante pour s'y ſoumettre. Le P. MALBRANCHE dans le ſixième Chapitre du ſecond livre de la *Recherche de la Verité*, raporte les peines que tant de Savans ſe ſont données pour examiner cette queſtion, comme un exemple que *les perſonnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque Auteur, de ſorte que leur but principal eſt de ſavoir ce qu'il a cru, ſans ſe ſoucier de ce qu'il faut croire.* Ce Pere en traitant ce ſujet ne modere ni ſon indignation ni ne ménage la vivacité de ſon ſtile contre ceux qui ſe font une affaire de ces ſortes de diſcuſſions. *Ces queſtions vaines & impertinentes*, dit-il, *ces généalogies ridicules d'opinions inutiles, ſont des ſujets importans de critique aux Savans.* *Ils*

(1) CICERON, de la Nature des Dieux. Quæſt: Acad. lib. 4.

*Ils croyent avoir droit de mépriser ceux qui méprisent ces sotises, & de traiter d'ignorans ceux qui font gloire de les ignorer..... Que ces choses font bien voir la foiblesse & la vanité de l'ésprit de l'homme, & que lorsque ce n'est pas la raison qui regle les études, non seulement les études ne perfectionnent point la raison, mais qu'elles l'obscurcissent, la corrompent & la pervertissent entierement.... La question de l'immortalité de l'Ame est sans doute une question très-importante: on ne peut trouver à redire que des Philosophes fassent tous leurs efforts pour la resoudre, & quoiqu'ils composent de gros volumes pour prouver d'une manière assez foible une verité qu'on peut démontrer en peu de mots ou en peu de pages, cépendant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisans de se mettre fort en peine pour décider ce qu'*ARISTOTE *a cru. Il est ce me semble assez inutile à ceux qui vivent présentement de savoir, s'il y a jamais eu un homme qui s'appellat* Aristote; *si cet homme a ecrit des livres qui portent son nom; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages: Cela ne peut faire un homme ni plus sage, ni plus heureux, mais il est très-important de sçavoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.* ARISTOTE disoit de même au sujet de SOCRATE, *peu nous importe de savoir ce qu'a dit* SOCRATE, *beaucoup nous importe de connoitre ce qui est vrai* (1).

XXXII.

MAis ceci est un écart à notre question, revenons y est disons consequemment à ce qui précede que quelle que soit la réputation de tant de Philosophes, qu'elles que soient les erreurs où ils ont donné; puisque les verités, qu'ils auroient découvertes ne seroient point des verités pour nous, si nous ne nous en étions pas convaincus à la lumiere de l'evidence, ni leur réputation, ni leurs erreurs ne doivent point nous decourager. Ce qu'on peut dire, c'est que puisqu'ils se sont presque tous trompés, & peut-être tous, ou il faut que ces *excellens personnages* avec tout leur savoir & tout leur esprit ayent pris une mauvaise methode, qu'ils ayent meconnu le Caractere de

(1) Diogene Laërce, *Vie d'Aristote.*

de l'evidence, ou il faut dire qu'il eſt impoſſible à l'homme de trouver la verité. Or y a-t-il moins de preſomption & de témérité à dire que tous les hommes du monde qui croyent avoir la verité ou qui croyent du moins qu'on peut la trouver ſont dans l'erreur, que de croire qu'en faiſant un bon uſage de ſa raiſon, on pourra parvenir à s'aſſurer de ce qui eſt vrai. On dira qu'un bon *Pyrrhonien* ne décidera pas ſi ceux qui croyent avoir la verité l'ont effectivement, ou s'il y a ou s'il n'y a point quelque moyen de s'en aſſurer, qu'il laiſſe tout indecis & que ſe bornant aux apparences, il n'a pas la preſomption de décider même qu'il a raiſon de s'y tenir; qu'ainſi un *Pyrrhonien* a moins de préſomption & de témérité que perſonne. Mais alors la queſtion ſe réduira toujours à ſavoir *ſi on a raiſon d'être Pyrrhonien*, & cette queſtion ne peut ſe reſoudre ſans examiner s'il eſt poſſible ou non de trouver la verité, ce qui rejette dans la neceſſité de l'examen. Que ſi un homme ajoute qu'il ſe defie ſi fort de ſa propre raiſon qu'il ne veut pas même examiner s'il a raiſon d'être *Pyrrhonien*, la queſtion ſe réduit alors à ſavoir *ſi un tel homme n'eſt pas fou*. Et rémarquez que la queſtion ne change point, ſi par la même défiance, un autre qui croit beaucoup de choſes & qui en ignore peut-être pluſieurs autres qui intereſſent ſon bonheur, dit qu'il veut *croire tout ce qu'il croit ſans l'examiner*.

XXXIII.

MAis ce qui termine la queſtion touchant la préſomption ou la témérité de l'examen, c'eſt, ſi je ne me trompe, que quelque choſe qu'un homme faſſe, il faut pourtant qu'il ſe détermine à ſuivre un parti, fut-ce celui de n'en prendre aucun. Or prendre un parti quel qu'il ſoit, c'eſt decider que c'eſt le meilleur, & que par conſéquent tous les autres ſont mauvais. Or puiſque quelque parti qu'on prenne dans les ſentimens qui partagent les hommes, on a toujours la pluralité contre ſoi, on démande s'il y a plus de modeſtie & de defiance de ſoi-même, & par conſequent, moins de temérité & de préſomption, à décider ſans avoir examiné autant qu'il eſt poſſible de quel coté eſt l'evidence, afin de ne croire détermi-

né-

nément que ce qui eſt evident, & probablement ſeulement ce qui n'eſt que probable, qu'il n'y a de témérité & de preſomption à ſuſpendre ſon jugement, & à s'appliquer ſans aucun égard que pour la verité à s'aſſurer de l'evidence. Il eſt ſi clair que toute la préſomption & la témérité ſont du coté de celui qui décide ſans un examen ſuffiſant, qu'il n'y a que la force des préjugés de l'education, l'indifference où jette la pareſſe, l'intérêt des autres paſſions, le peu d'amour pour la verité & par conſequent pour notre vrai bonheur, qui puiſſe nous empêcher de faire tout l'uſage que nous pouvons de notre raiſon dans la recherche de la verité.

XXXIV.

UN Ecolier qui adopte les ſentimens d'un maitre qu'il entend ou qu'il n'entend pas, juge par cela même que les plus grands hommes de l'antiquité, de quelque nation qu'ils ayent été, dans quelque ſiecle qu'ils ayent vecu, quelque réputation qu'ils ayent d'eſprit & de ſavoir, ont cependant été tous dans l'erreur s'ils n'ont pas penſé comme ſon maitre. Cet Ecolier condamne de même les plus grands hommes de ſon ſiecle. Le Cuiſtre d'un College dans lequel on profeſſe la Philoſophie *Carteſienne*, ou le Portier de ce College inſtruit par les entretiens de ce Cuiſtre, de quelques ſentimens de cette Philoſophie, & qui prévenu ſur la ſupériorité de l'eſprit des Profeſſeurs penſe que la Philoſophie de DESCARTES eſt bonne, juge donc avec le Cuiſtre que tous les hommes du monde qui n'ont pas penſé comme DESCARTES ſe ſont aſſurément trompés. Ainſi voilà un Cuiſtre & un portier de College juges de PYTHAGORE, de PLATON, de ZENON, de STRATON, de PYRRHON, d'EPICURE, d'ARISTOTE, & de tous leurs Sectateurs auſſi bien que de tant d'autres Philoſophes dont aucune Secte ne porte le nom, celà paroit d'abord ridicule, mais pourquoi celà le paroit-il ? c'eſt qu'on ne ſuppoſe pas que ce Cuiſtre & ce Portier ayent les lumieres ſuffiſantes pour juger des ſentimens qui ont partagé les hommes les plus célèbres. Car ſi ce Cuiſtre & ce Portier avoient par devers eux l'evidence, ils ne paroîtroient ridicules qu'à ceux qui

vou-

voudroient la méconnoître & qui par obſtination s'oppoſeroient à la Philoſophie de DESCARTES. Ils paroitroient eſtimables & loüables à tous les autres hommes,& ce portier & ce Cuiſtre pourroient prononcer ſans dévoir être accuſés d'aucune préſomption ridicule, parce que ce n'eſt pas eux qui jugeroient, mais l'evidence qui a droit de juger des ſentimens de tous les hommes. Mais ſi les Profeſſeurs n'ont pas l'evidence de leur coté & qu'ils donnent pour vrayes des choſes qu'ils ne ſavent tout au plus que probablement, en quoi leur ſentiment & leur autorité ſeront-elles préférables au ſentiment & à l'autorité du Portier & du Cuiſtre ou de l'Ecolier qui jure ſur l'autorité de ſon maître? En quoi la Métaphyſique de DESCARTES ſera-t-elle préférable à celle de LOCKE, ou ſa Phyſique préférable a celle de NEWTON? L'autorité des profeſſeurs eſt nulle ſans doute, & toute la préſomption eſt de leur coté.

XXXV.

IL n'y a donc que l'evidence qui doive être la regle de la certitude de nos jugemens, parce qu'en effet il n'y en a point d'autre ſur quoi on puiſſe s'aſſurer qu'on n'eſt pas dans l'erreur quand ou juge determinément. La foi même, qui n'eſt que la croyance indubitable des choſes auxquelles la raiſon ne peut atteindre, doit-être fondée ſur l'evidence, en ce ſens que l'evidence doit nous forcer à les admettre quoique nous ne concevions pas comment elles ſont. Autrement comment s'aſſurer qu'on a raiſon de croire des choſes incomprehenſibles? Par quel moyen ſe préſerver dans la religion même de l'impoſture des Prêtres qui trouvent mieux leur compte à priver l'homme de ſa raiſon qu'à l'engager à s'en ſervir, & qui ne craignent pas de le plonger dans l'impieté & de l'y retenir par mille frayeurs, pourveu qu'ils y trouvent leurs interêts en lui faiſant croire les choſes les plus monſtreuſes & les plus abſurdes, ainſi qu'on le peut voir dans les diverſes rélations des voyageurs, & ſur tout dans les *Lettres édifiantes & curieuſes*, des Miſſionaires de la Compagnie de JESUS dont on a pluſieurs volumes. *Il eſt dit ſouvent*, rémarque Mr. l'Abbé d'ASFELD dans ſon explication

tion litterale de l'Ouvrage des six jours, (p. 268.) *que* DIEU *fut l'approbateur, & si l'on ose le dire, l'admirateur de ses ouvrages, pour nous apprendre quelle admiration ils devoient nous causer; quelle étude nous en devrions faire, & de quelles réflexions ils sont dignes; & pour nous réprocher en même tems nôtre stupidité, qui ne pense à rien; nôtre ingratitude qui ne rend graces de rien: nôtre enfance qui ne s'instruit de rien & qui démeure ignorante & insensible quoique nous vivions au milieu des prodiges & que nous en soyons nous-mêmes un des plus incomprehensibles. Une fausse spiritualité au lieu de corriger une telle perversité, s'est efforcée de la déguiser en vertu: elle ne connoit dit-elle que les mysteres de la Religion; toute autre étude est superflue; on sait assez quand on sait croire; une vaine curiosité consume un tems précieux pour le salut: qu'importe de savoir comment le monde a été fait puisqu'il doit périr? & d'ailleurs à quoi se terminent tant de recherches si incertaines d'un coté & si inutiles de l'autre? un seul objet est necessaire; & tout ce qui sert à en distraire, est moins une occupation serieuse, qu'une perte de tems.* Après avoir répondu à cette objection conformément aux paroles du texte qu'il examine, & avoir remarqué, qu'*une attention religieuse sur les oeuvres de* DIEU *& sur les perfections infinies dont ils sont la preuve, n'est point contraire à la réligion: qu'elle en est au contraire ou le fondement ou la suite nécessaire*, cet Abbé remarque encore, que si *une Philosophie téméraire ou simplement curieuse n'est point une science utile, ces defauts sont étrangers à une connoissance salutaire. Qu'on n'est pas plus humble pour être ignorant: qu'on n'est pas plus appliqué aux dévoirs essentiels pour avoir négligé d'en apprendre les raisons & qu'on s'expose à manquer de foi ou à l'avoir toûjours foible, quand on n'a pris aucun soin de l'affermir* (1).

XXXVI.

IL faut craindre de s'egarer & de ne pas savoir *douter où il faut, assurer ou il faut, se soumettre où il faut*, ainsi que le dit PASCAL, puisque c'est en cela que con-

(1) Explication litterale de l'Ouvrage des six jours mêlée de Reflexions morales, nouvelle edition revuë & corrigée. A Bruxelles chez F. Foppens 1731.

consiste le bon usage de la raison. Mais tant qu'on n'est point evidemment sûr qu'on est dans le bon chemin peût-on être exempt de cette crainte?

Ardua dum metuunt, amittunt vera viai.

Lucret. lib. I.

Peut-on ne pas chercher à s'assurer de ce qu'on doit faire, si on est persuadé que le bonheur dépend de la connoissance de ce qu'on est, de ce qui convient; si on considere combien de fausses apparences nous environnent & nous seduisent, & s'il est en nôtre pouvoir de nous degager de l'erreur. *Narra si quid habes ut justificeris*, (1) qu'avons nous à dire pour nôtre justification. Craignons de méconnoitre la verité, mais ne craignons rien pour elle ni à son égard si ce n'est la négligence de s'en instruire.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes & inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.

Virg. Georg. lib. 2.

„ Heureux qui recherchant le vrai de toutes choses
„ Discerne exactement les effets & les causes,
„ Qui meprisant la crainte & les tristes clameurs
„ Dont l'avare Acheron intimide les cœurs
„ S'ouvre du vrai bonheur la route invariable,
„ Et se met au dessus du sort inexorable.

Que la crainte de méconnoitre la verité rende plus timide à juger, plus circonspect à prendre un parti, plus attentif par conséquent à bien examiner toutes choses & à ne se déterminer que par l'évidence; mais que cette crainte au lieu de décourager, anime & devienne salutaire. Toute autre crainte deshonnore la verité, & s'y oppose puisque *s'interdire l'examen de la verité* n'est faire autre chose que *s'imposer la loy de décider témérairement.*

XXXVII.

En supposant donc même qu'au lieu de se confirmer dans les sentimens de ses peres & de ses maîtres, les recherches qu'un homme fera le menent à s'en écarter, on peut dire qu'en cela même, si ses peres & ses maitres ont été raisonnables, il se conforme à leur intention: Car il n'est pas à présupposer qu'ils

(1) Isaïe Ch. 43.

qu'ils ayent voulu le jetter dans l'erreur, mais au contraire que s'ils lui ont donné pour vrayes des choſes qui ne l'étoient point, c'eſt cependant parce qu'ils les croyoient vrayes, de ſorte que s'ils les avoient crües fauſſes, ils auroient enſeigné préciſément le contraire, c'eſt-à-dire, ce que cet homme a trouvé. Ceux qui ne veulent pas qu'on s'applique ſincerement à la recherche de la verité crainte qu'on ne s'ecarte de leurs ſentimens ſi on les trouve faux, ne ſont donc qu'agités de l'eſprit de parti & de domination & non pas pénétrés de l'amour de la verité ni portés au bonheur des autres hommes. C'eſt deshonnorer la verité en voulant ſe faire reſpecter ſoi-même & lui ſubſtituer une autorité humaine qui doit lui être ſoumiſe, ſans quoi l'autorité devient tyrannie; de ſorte que quand les choſes qu'on voudroit obliger de croire ſeroient vraïes, ce ne ſeroit faire pour les maintenir que ce qu'on feroit pour l'erreur. Car que pourroit on faire de mieux pour maintenir l'erreur que de ne pas vouloir qu'on recherchât ſincerement la verité. Que ſi l'amour de la domination n'eſt pas le principe de cette crainte, mais qu'on craigne ſeulement parce qu'on ſait que l'eſprit de l'homme eſt ſujet à l'erreur, & que perſuadée qu'on a la verité, on ſouhaite pour le bonheur de ceux qui ſont inſtruits de nos ſentimens qu'ils ne s'expoſent pas à s'en écarter, ce motif loüable en ſoi par la charité qui le produit, doit y aſſocier la juſtice ou ceſſe d'être loüable. Il ne doit donc nous engager qu'à expoſer avec ſoin l'evidence de nos preuves & porter les autres à n'en juger que par le principe même qui fait le caractère de l'evidence, puiſque ſans celà la croyance de la verité eſt infructueuſe, que c'eſt vouloir dominer ſur la raiſon ou la ſéduire, & que craindre qu'on examine ainſi nos ſentimens c'eſt manquer de reſpect à la verité & rendre ſuſpecte ſa propre cauſe. C'eſt faire comme les faux Nobles qui craignent les recherches de la nobleſſe parce qu'ils ſe méfient de leurs titres. Que la verité a-t-elle à craindre? Elle ne dépend pas du jugement des hommes. Il n'y a que l'indifference pour elle, le prejugé, ou une mauvaiſe methode qui puiſſe jetter dans l'erreur. La verité eſt à l'épreuve du ſophiſme quand

elle eſt accompagnée de l'évidence. C'eſt la lime que le ſerpent rongera en vain, il n'y fera qu'uſer ſes dents, ou ſe les rompre.

XXXVIII.

OR pour ſuivre la methode de l'évidence, ſi l'homme peut s'en aſſurer, il me ſemble qu'on ne doit avoir beſoin ni de ſavoir, ni de ce qu'on appelle de l'eſprit. Le caractere de l'évidence doit être tel qu'il ſoit impoſſible de s'y tromper dès qu'une fois on aura reconnu en quoi il conſiſte; & il faut qu'il ſoit ſi facile de reconnoitre en quoi il conſiſte, que non ſeulement l'evidence ſe démontre par elle-même, mais qu'on n'ait beſoin que de la ſeule attention dont tout homme qui n'a pas perdu l'uſage de la raiſon eſt capable, par cela ſeul qu'il eſt homme. Et c'eſt en quoi il me paroit que conſiſte l'injuſtice qu'il y a à croire qu'on ſoit incapable de découvrir la verité, puiſque ſi l'homme eſt fait pour elle, il faut que tout homme, par cela ſeul qu'il eſt homme, ait la faculté de la connoitre. Ainſi il n'y a ni préſomption, ni témerité à la rechercher. Et ce n'eſt au contraire qu'une modeſtie mal entenduë & une défiance injuſte de ſoi-même qui puiſſe detourner un homme quel qu'il ſoit de faire uſage de ſa raiſon pour s'aſſurer de ſon bonheur, d'uſer ainſi de ſes droits & de s'acquiter des devoirs d'une créature ſenſible & intelligente.

Voyons donc s'il eſt poſſible de s'aſſurer du Caractère de l'évidence de façon qu'il ſoit impoſſible de la méconnoitre & de prendre l'erreur pour elle. Voyons ſi par ſon moyen il eſt poſſible de découvrir dans la Metaphyſique & dans l'Ontologie des principes qui puiſſent ſervir à expliquer non ſeulement les Loix Phyſiques, mais principalement les Loix Morales de la Nature. Cette *Loi d'Or & de felicité, par laquelle tout ce qui plait eſt permis.* Parce que rien ne plait que ce qui eſt conforme à la verité d'où dépend notre plus grand bonheur.

- - - - - Legge aurea e felice
Che natura ſcolpi, s'ei piace, ei lice.

T. TASSO Aminta atto 1. ſc. 2.

EX-

EXPOSITION

Des Principaux ſentimens des Philoſophes.

XXXIX.

CEpendant avant que d'entrer tout-à-fait en matiere, je crois que je ne ferai pas mal de me rappeller les diverſes opinions des Philoſophes, ſoit pour me faire penſer à des recherches que j'oublierois peut-être de faire, ſoit pour me faire faire attention aux termes dont ils ſe ſont ſervis & qui donnent lieu de croire qu'ils penſoient differemment de la même choſe parce que leurs opinions ſont differentes & que les termes qu'ils employent ſont les mêmes; au lieu qu'il ſemble plus raiſonnable de dire que puiſque leurs opinions ſont differentes leurs termes quoique les mêmes ne ſignifient pas la même choſe. Il paroit évident que ſi deux hommes penſent differemment leurs penſées ſont differentes, & par conſéquent que l'objet de leur penſée n'eſt pas le même, quand bien même, ils ſe ſerviroient du même terme pour l'exprimer. L'objet de la penſée eſt determiné & les termes ſont arbitraires. SENEQUE le Philoſophe, reprochoit à PLATON de faire un *Dieu ſans Corps* & à STRATON de *Lampſaque* d'en faire un *ſans eſprit*; *Ego feram an* PLATONEM *aut Peripateticum* STRATONEM, *quorum alter fecit Deum ſine corpore, alter ſine animo?*

Saint AUGUSTIN, qui rapporte ce paſſage de SENEQUE dans le ſeptieme Livre de la *Cité de Dieu*, croïoit auſſi un *Dieu* bien different de celui de ces Philoſophes. Dira-t-on, que le mot de *Dieu* étoit chez eux le ſigne de la même idée; on voit tout le contraire. Et en effet tout le monde l'employe, & il eſt preſqu'auſſi équivoque qu'il y a de Sectes differentes de Philoſophes & de Religion. Il eſt ainſi d'un grand nombre d'autres termes d'où naiſſent des doutes & des diſputes qu'on ne reſout point faute de s'entendre.

XL.

IL y en a qui par le nom de DIEU entendent un *Etre infiniment parfait*, c'eſt-à-dire, un Etre eternel, infini, infiniment ſimple, & tout-puiſſant, mais tout-puiſſant d'une puiſſance active dont les effets dépendent de la volonté; toujours ſage, puiſqu'il eſt infiniment intelligent, & toujours infiniment heureux, puiſqu'il eſt infiniment ſage. Ils diſent, qu'il n'eſt pas ſeulement le Créateur de l'univers par ſa puiſſance, mais que voyant tout par ſon intelligence & n'approuvant par ſa ſageſſe que ce dont il reſulte un plus grand bien, il eſt le Legiſlateur, le Juge & le Remunerateur du bien & du mal. Ils diſent que parmi le nombre infini d'Etres, dont il a ſemé l'immenſité de l'Univers, l'homme tout petit qu'il eſt, eſt capable de le connoitre & de ſe rendre heureux en l'aimant: Que cet homme eſt un Compoſé de deux parties dont l'union n'eſt qu'une liaiſon mutuelle, mais non abſoluë: Que l'une de ces deux parties, c'eſt le Corps, privée de ſenſibilité & d'intelligence n'eſt elle-même que l'arrangement de pluſieurs parties, & qu'elle ſe détruit par la mort qui n'eſt que le dérangement de cet arrangement: Que l'autre, ſimple, exempte de tout aſſemblage & par conſéquent de toute décompoſition, eſt ſenſible, volontaire, & active, par conſéquent libre quoiqu'avec meſure & à certains égards: Qu'en vertu de ſon intelligence, de ſa puiſſance & de ſa liberté, elle ne doit faire ſervir ſon union avec le Corps, ni employer aucune de ſes autres facultés que de la manière la plus convenable à ſon bonheur, déterminé par l'ordre même de ſon Créateur: Que cette partie qui eſt veritablement l'homme, à entendre par ce mot un Etre ſenſible & raiſonnable, n'eſt point détruite par la mort qui détruit le Corps: Qu'il n'y a que l'union qui ſoit détruite & dans laquelle la partie immortelle de l'homme aura pû ſe préparer un bonheur infini, par le bon uſage qu'elle aura fait de ſes facultés. De ſorte qu'ils reduiſent tous les Devoirs de l'homme à la Pratique de ce que la raiſon lui dicte, croyant que Dieu à donné à l'homme par cela même qu'il l'a fait homme, toutes les facultés néceſſaires pour faire ce qui convient à un

à un autre Etre moral. Et que DIEU ne peut rien exiger de plus, que ce qu'il a donné.

L'Etre éternel & tout-puissant, conçu de cette maniere, est ce qu'on entend ordinairement par le nom de DIEU, d'où ceux qui le croyent ainsi sont nommés DÉISTES; & ceux qui le nient ATHÉES. C'est vraisemblablement le DIEU que croyoit PLATON, ainsi que c'étoit celui que croyoit SOCRATE, & il paroit que tous les hommes en ont eu quelqu'idée, puisque c'est sur l'idée d'une Divinité toute-intelligente & toute-puissante, qu'on a établi des Religions & des Cultes. C'est aussi le DIEU que croyoit *Saint* AUGUSTIN, du moins il en croyoit l'éternité, l'infinité & l'immatérialité, & la toute-puissance active qui suppose l'intelligence & la liberté; mais il joignoit à l'idée de ces attributs d'autres idées que ne donne point la raison, mais la seule foi chrétienne, quoiqu'on ait prétendu que les seules lumieres de la raison en avoient fait entrevoir quelques unes à PLATON même.

XLI.

LE Dieu de STRATON est fort different. Ce Philosophe reconnoissoit bien que ce qu'il nommoit de ce nom étoit éternel & tout-puissant, mais ce n'étoit que toute-puissance aveugle & necessitée, agissante & non active. Ce *Dieu*, selon lui, est *la Nature*, c'est-à-dire, cette Méchanique qui resulte des proprietés & des mouvemens des Corps, *per quæ*, dit PLINE le Naturaliste, *declaratur haud dubie naturæ potentia, idque esse quod Deum vocamus.* Desorte que STRATON & tous ceux qui ont pensé comme lui, ne reconnoissent pour *Dieu*, que l'Univers, ce qui les a fait nommer PANTHÉISTES, & ce qui les rend, par opposition aux *Déistes*, de veritables Athées. Il n'est pas question chez eux d'une ame immortelle & distincte de la même matière dont le corps est formé non plus que d'une distinction réelle & invariable entre le juste & l'injuste. Ne connoissant point de suprême Intelligence dont la volonté ait disposé des choses pour un but digne d'elle, & croyant que tout l'homme n'est qu'une portion de matière destructible, ils pretendent, que l'homme a naturellement le droit de faire tout

ce qu'il lui plaît, à moins qu'il ne l'ait reſtraint en s'aſſujetiſſant aux Loix d'un Souverain; leſquelles Loix, quelles qu'elles ſoient, deviennent alors la regle du juſte & de l'injuſte, & déterminent l'uſage que l'homme peut & doit faire de ſon pouvoir. C'eſt ce que HOBBES, fauteur conſiderable de la Doctrine de STRATON, expoſe en ces termes formels: *Regulas boni & mali, juſti & injuſti, honeſti & inhoneſti, eſſe Leges civiles, ideòque quod Legiſlator præceperit, id pro bono, quod vetuerit, id pro malo habendum eſſe. Legiſlator autem ſemper is eſt, cujus eſt in Civitate imperium ſummum, hoc eſt, in Monarchiâ, Monarcha* (1). Il paroît par cette Doctrine touchant les droits & les devoirs, que ſi les Athées ne ſont pas propres à faire de bons Citoyens, puiſqu'un Souverain peut quelquefois commander des choſes nuiſibles au bien de ſes Sujets, les *Athées* doivent être d'excellens Eſclaves puiſque la règle de leur conduite eſt la volonté du Souverain, *in Monarchiâ, Monarcha*; mais s'il n'y a pas de Loi, qui antécédemment à toute Loi Civile, ou Loi d'adoption, oblige, *in foro Conſcientiæ*, ſous les peines d'une punition quelconque, d'être ſoumis à ſes engagemens, & ainſi ſoumis & fidèle à ſon Souverain, qui peut empecher un *Athée* de trahir ſon Maître, auſſi bien que ſa Patrie, dans tous les cas où un *Athée* trouvera plus d'utilité & moins de riſque à être traitre qu'à être fidele? Or ces cas, qui ſont d'autant plus frequents qu'ils ſont ſouvent plus ignorés, peuvent aller juſqu'au point qu'un ſujet, abuſant de la confiance & des bontés de ſon Maître, pourroit trouver moyen de le renverſer du Thrône & de s'y placer. Quelque difficile que cela paroiſſe, les exemples n'en ſont pas rares. Deſorte que, pour la ſeureté & la tranquillité publique, pour le bonheur des Souverains, comme pour celui des ſujets, il eſt à ſouhaiter qu'il y ait une Loi primordiale, univerſelle, indépendante de la volonté des hommes, qui ſoit, pour ainſi dire, la caution de l'obſervance des autres Loix. Une Loi qui ſoit telle, qu'on ne puiſſe

(1) *Elementa Philoſophica de Cive*, Auctore THOM. HOBBES Malmesburienſi. Amſtelodami, apud D. & L. Elzevirios. 1657. pet. 8. Cap. XII.

ſe pas dire qu'il ſoit avantageux de la violer pour le premier Thrône du Monde.

XLII.

LA Nature étant le *Dieu* de STRATON, ce n'eſt qu'un *Dieu* compoſé de l'aſſemblage de tous les Etres qui forment ce qu'on appelle l'*Univers.*

Eſtne Dei ſedes niſi Terra, & Pontus & Aër,
Et Cœlum & virtus, Superos quid quærimus ultra?
Jupiter eſt quodcumque vides, quocumque moveris.

LUCAN. Pharſ. Lib. IX.

Mais cette *Nature Divine*, ce Dieu compoſé de tant de parties, a été depuis ſimplifié par SPINOSA, qui, comme STRATON, ne reconnoît pour *Dieu*, qu'une *Nature naturée & naturante*, ce ſont les termes de SPINOSA, *Natura naturans*, *Natura naturata*, mais qui prétend, comme on dit, que XENOPHANES de *Colophon* l'a ſoutenu autrefois, que cette Nature qui eſt tout l'Univers, n'eſt pourtant qu'une ſubſtance unique, ſimple, indiviſible, excepté que XENOPHANES, à ce qu'on ajoute, la croyoit ronde, & que SPINOSA, ne lui donne point de bornes. XENOPHANES vivoit il y a environ deux mille deux cens ans, près de deux ſiécles avant STRATON, & plus de deux mille ans avant SPINOSA. PARMENIDES Diſciple de XENOPHANES, & MELISSE Diſciple de PARMENIDES, enſeignerent, ainſi qu'on le rapporte, la même doctrine que XENOPHANES. Si on vouloit hazarder des conjectures, on pourroit voir aſſez probablement, que les Anciens n'ont pas bien diſtingué les Sentimens de ces Philoſophes, & ſur tout de XENOPHANES, qui paroit avoir plutôt penſé en *Déiſte* qu'en *Panthéiſte*, ſi on prend le réſultat probable de ce que divers Auteurs ont raporté de ſa Doctrine. Quoiqu'il en ſoit, quelques uns diſent qu'il ne donnoit ſon ſentiment ſur la Divinité que comme une opininion qui pouvoit bien être fauſſe, au lieu que SPINOSA a prétendu donner la ſienne comme une Verité démontrée.

Ce Juif pensant peu orthodoxement de la Loi de MOYSE, fut cité par les Rabbins d'*Amsterdam*, qui l'excommunierent avec tous les accompagnemens du zele Théologique. Les persecutions qu'il eut à essuyer, lui donnerent un nom, & la Philosophie de DESCARTES nouvelle alors, & que SPINOSA repetoit avec succès, lui fit une assez grande reputation; outre qu'il enseignoit aussi fort bien la Géometrie. Bon-homme, simple, laborieux, aussi peu Juif du côté de l'intérêt, que du côté de la Religion, ses mœurs lui firent des amis pendant sa vie; mais j'avoüe que je ne sai pas si ce sont ses ouvrages qui lui ont fait des Sectateurs après sa mort. Ce qui me fait parler ainsi, c'est qu'il m'a paru, que de cent personnes qui donnent dans ce qu'on appelle *le Spinosisme*, il n'y en avoit quelquefois pas une qui eut lû SPINOSA, & que de tous ceux qui avoient bien examiné ses *Oeuvres posthumes*, Livre fait exprès pour démontrer sa Doctrine, personne ne s'accordoit, que ceux qui disoient que son Systême étoit Inintelligible.

Celui qui écrit ceci, a pris la peine de lire trois fois ces *Oeuvres posthumes*, & deux fois les autres Ouvrages de SPINOSA, afin d'entrer mieux dans sa façon de penser. Il a lû de plus le meilleur Livre qu'on puisse lire pour faciliter l'intelligence des Ouvrages de SPINOSA. C'est un octavo qui a pour titre *Specimen Artis ratiocinandi naturalis & artificialis*, imprimé à *Hambourg*, en 1684., ou pour dire plus vrai que le titre, c'est un Livre imprimé à *Amsterdam*, & dont on dit qu'un nommé VIRET est Auteur.

Après une application très-désagréable, mais nécessaire, pour tâcher de ne pas juger témérairement des sentimens d'autrui, voici ce qu'on a cru voir dans le Systême de SPINOSA, & ce à quoi il donne le nom de *Dieu*.

Dieu, selon ce Panthéiste, est une Substance Eternelle, infinie, la seule qui puisse exister & qu'on puisse concevoir. C'est une Substance qui est tout, c'est un seul Etre Universel, dont les proprietés sont infinies, & sont actuellement toutes les proprietés possibles, soit semblables, soit contradictoires. Cette Substance est l'Univers, ou pour mieux dire, l'Uni-

l'Univers n'eſt que cette Subſtance unique, differemment modifiée en ce que nous appellons *Etres*, mais qui ne ſont proprement que des manières d'être du ſeul être, de cette ſeule Subſtance qui eſt *Dieu*; qui eſt *un*, toujours le même, ſimple & indiviſible, quoique diſtinct en une infinité de parties, dont l'une n'eſt pas l'autre. Ces parties, ces modifications, ces êtres, ou ces manières d'êtres, de quelque nom qu'on veuille les nommer, ſont differentes, de ſorte que, l'une ne ſuppoſe pas l'autre. Ces parties ſont en elles-mêmes indifferentes au mouvement & au repos; cependant, les unes ſont en repos & les autres en mouvement, ſans que rien les y ait miſes. Cette Subſtance & ſes parties conſiderées en elles-mêmes, ſont privées de volonté, de puiſſance & de liberté; cependant, cette Subſtance agit ſur elle-même, & chacune de ſes parties reciproquement les unes ſur les autres; elles ne s'arrangent jamais, mais cependant agiſſantes elles ſont toujours arrangées les unes par les autres, ſans que quelqu'autre-choſe qu'elles ſoit la cauſe de leurs arrangemens, tout cela ſe faiſant par la néceſſité de la Subſtance unique, dont toutes les modifications ſont auſſi involontaires que la propre exiſtence. De l'une de ces modifications, qu'on appelle l'*Homme*, reſulte la ſenſibilité, l'intelligence, la comparaiſon des idées, les idées mêmes & même les idées de ce qui eſt poſſible, le jugement, la mémoire, la volonté, le pouvoir de mettre en mouvement des choſes extérieures d'une modification toute differente de celle dont reſulte la ſenſibilité & l'intelligence. On dit *pouvoir & volonté*. Car les Spinosistes ſe ſervent de ces mots, quoique *pouvoir & volonté* ne ſignifient chez eux que des *facultés néceſſitées* & non libres de vouloir ou de faire ce qu'on fait. Ainſi *ce qui penſe* dans l'homme, non ſeulement n'eſt pas diſtinct de ce qu'on nomme ſon *Corps*, mais ſon corps même n'eſt rien de réellement diſtinct en ſoi, ni qui ſubſiſte par ſoi-même. Ce qui ne me paroît pas vrai, ayant beaucoup de penchant à croire que moi qui penſe ne ſuis pas rien, que je ne puis exiſter particulierement ſi je n'ai ma propre exiſtence, de ſorte que je ne ſois

ni

ni mon voiſin, ni ma cheminée, & que foible & miſerable comme je ſuis, il s'en faut bien que je ſois tout l'Etre, l'Etre univerſel, ou une partie de Subſtance Indiviſible, ce qui me paroît contradictoire.

De ſorte que le *Panthéïſme* de STRATON, où par l'union des parties ſemblables, & dont chacune eſt en ſoi, non une modification, mais réellement un Etre, le mouvement forme des Etres veritables, me paroitroit un Syſtême plus probable que celui de SPINOSA. Mais la probabilité ne ſuffit pas dans un ſujet auſſi important, d'autant plus que l'un & l'autre Syſtême confond également le juſte & l'injuſte, ou plutôt les annulle. Car les SPINOSISTES, par la néceſſité des modifications de leur ſubſtance divine, ſont forcés de ſoutenir, que l'homme n'eſt point un agent libre, mais que, toujours néceſſité à agir, à raiſon de quelque effet qui ne dépend pas de lui, il n'eſt point en ſon pouvoir de pratiquer par une détermination proprement active & volontaire, ce qu'on appelle *Vertu*, ou ce qu'on nomme *Vice*. L'Homme, ſelon SPINOSA, fait tout ce qu'il fait comme un horloge, qui marque les heures & les minutes, les jours du mois, de la lune, ou ſeulement quelques unes de ces choſes, ſelon qu'elle a été faite, ainſi qu'elle les marque plus ou moins regulièrement, ſelon la bonté & la juſteſſe de ſes reſſorts. Ou l'Homme eſt ſemblable à un vaiſſeau ſans Pilote au milieu de la mer, il a par ſa conſtruction le pouvoir de voguer, mais déterminé par les vents & par les courans à aller plutôt d'un côté que d'un autre, ce ſont toujours les uns qui le pouſſent, ou les autres qui l'entrainent, incapable de ſe déterminer lui-même, de ſorte que ceux qu'on appelle *Vertueux*, parce qu'ils ſont portés à faire des actions dont il reſulte du bien, & que ceux qu'on appelle *Scelerats*, parce qu'ils ſont portés à des actions, dont il reſulte du mal, ne ſont pas plus loüables ni moins eſtimables les uns que les autres, puiſque les premiers ſont vertueux ſans mérite, & les ſecords criminels ſans être coupables. Ainſi l'homme ne meritant point d'être heureux ou malheureux, ſon bonheur ni ſon malheur ne dépendent non

non plus de lui que ses vertus ou ses vices, d'où il suit que quoiqu'il puisse être heureux & qu'il lui convienne de l'être, il n'a que le pouvoir de l'être, & non de se le rendre, puisqu'il ne peut rien faire par lui-même pour devenir ou se conserver heureux.

Si on demandoit à un SPINOSISTE ou à un FATALISTE, c'est-à-dire, à quiconque nie la liberté, d'où vient que dans la Societé Civile on blame & qu'on punit même certains Crimes, ainsi qu'on loüe ou qu'on recompense certaines Vertus ? Il semble donc que le *Spinosiste* ne pourroit repondre, s'il étoit monté à parler sensément, sinon, que puisque de certaines choses ou de certaines actions il resulte nécessairement du bien ou du mal, il y a une distinction réelle entre le mal & le bien, que l'un ne convient point & que l'autre est convenable, que les appellations des choses étant arbitraires, on peut appeller vertueuses ou loüables les personnes & les actions dont il resulte du bien, comme on peut appeller criminelles & blamables les personnes & les actions dont il resulte du mal : Que par cela même qu'il en resulte du mal, on a raison de faire des Loix pour punir ces dernieres, ainsi qu'on fait bien de recompenser les autres; parce que ces Loix par la crainte du mal ou par l'espoir des recompenses, deviennent des causes de détermination avantageuses à la Societé. C'est en effet ce que dit un Anglois redoutable ennemi de la Liberté & de la Religion, si la Religion & la liberté n'ont pas la verité pour elles. On pourroit conclurre de cette reponse, que quoiqu'on punisse les Criminels sans justice, on les punit pourtant avec raison, ce qui feroit disculper d'injustice les Loix & les châtimens. Cependant ce n'est pas là une reponse convenable à un *Fataliste*, ni à un *Spinosiste*. Dès qu'une necessité aveugle fait tout, ou une puissance necessitée, ce qui revient au même, on a tort de demander raison de quelque chose, puisqu'on ne doit rendre raison de rien. Il n'y a point de cause finale qui puisse être ou n'être pas l'objet d'une action, puisque toute action est necessaire & necessitée. Les bonnes actions & les mauvaises, les punitions & les recompenses, les Loix, les pensées, le raisonnement, les termes mêmes dont on se sert pour exprimer les pensées,

pensées, tout cela n'est point volontaire ni arbitraire. On fait des Loix parce qu'on fait des Loix, on fait un crime parce qu'on fait un crime, l'un & l'autre ne peut pas ne se pas faire. Et celui qui raisonne bien ou mal sur ce sujet ne pouvoit pas raisonner autrement. Toutes les choses quelles qu'elles soient ne sont que des modifications ou manieres d'être necessaires & necessitées de la Substance Divine, de cet Etre Universel qui est tout & qui est Dieu. La substance divine, ce Dieu eternel, unique, infini, a necessairement des modifications qui doivent être penduës, comme d'autres qui doivent les pendre, ou les juger; ici il s'empale, là il se brule, ici il renferme une de ses modifications dans une autre qui paroit ne pas souffrir, tandis que l'autre se desespere; là plusieurs de ses modifications se fustigent pour l'amour d'un autre Dieu que Lui; là d'autres modifications qui le croïent le seul vrai Dieu empoisonnent pour se divertir leurs parens ou leurs amis, tant leur foi est vive & la necessité qui les fait agir puissante. En verité il paroit que les Juifs dont l'imbecille credulité étoit mise en proverbe, n'ont jamais rien cru de plus difficile à croire, à moins que l'idée de ce Panthéisme là même n'ait été prise de leur Cabale, ainsi qu'on soupçonne *Spinosa* de l'avoir fait. Pour moi j'avoüe que je n'ai point encore trouvé de raisons qui me fissent voir la necessité qu'il y a que l'Etre eternel, infini & toutpuissant soit un Agent necessité & non un Agent libre; qu'il ne soit qu'un, & qu'il ait tant de modifications si differentes & si contradictoires toutes à la fois; qu'il soit forcé d'en avoir de si extravagantes & de si cruelles, que tandis qu'il paroit si admirable dans les manieres d'être qu'on nomme Physiques, il soit si méprisable dans les manieres d'être qu'on appelle Morales; enfin qu'il soit un, parfaitement simple & indivisible; non intelligent & que tant de millions de ses modifications pensent si diversement. Se peut-il faire que le sentiment d'un Etre simple, que sa pensée soit divisible, que ses modifications ne soient autres que lui toujours actuellement le même quoique differemment & successivement modifié, & que chacune de ses modifications ayent un sentiment qui soit particulier à elle; que chacune d'elles, une en substance pen-

penſante avec toutes les autres, ſentent & penſent ſeparément & contradictoirement; qu'elles ne ſoient que ce *Dieu* qui eſt tout, & qu'elles ne ſachent pas qu'elles le ſoient; qu'elles ayent au contraire l'idée d'un autre *Dieu* qui lui ſeroit infiniment ſuperieur, du DIEU des *Déiſtes* par exemple, dont l'idée emporte une perfection infinie excluſive par conſéquent à tout defaut; que cette idée emporte même la néceſſité de l'exiſtence & par conſéquent l'impoſſibilité de n'exiſter pas; que l'on conçoive ce DIEU quoique ſon exiſtence implique contradiction? Si le *Dieu* de SPINOSA eſt le vrai *Dieu* comment concevoir une choſe qui n'eſt ni ne peut être?

XLIII.

Il ſemble qu'on pourroit admettre plus facilement le Dieu de PYTHAGORE, ſoit que ce Philoſophe l'ait crû immateriel ou ſimplement une matiere ſi deliée, ſi pure, & ſi active qu'elle ne peut jamais être confondüe avec celle dont les Corps ſont formés. Car dans l'une ou dans l'autre idée, il aura reconnu deux ſubſtances en general differentes, & en particulier diviſibles en autant de portions de ſubſtance qu'il en falloit pour former de veritables Etres.

Il croyoit que DIEU étoit l'Ame de l'Univers & que toutes les ames étoient des portions de la Subſtance Divine, qu'ainſi l'homme etoit un Etre compoſé de Corps & d'ame, que l'ame d'une nature immortelle n'étoit point détruite par la déſunion des parties du Corps, mais que faite pour être unie à un Corps, en quitant celui qu'elle animoit, elle en alloit animer un autre, ou de même ou de differente eſpece, toujours la même, ſoit qu'elle animât le corps d'un homme ou celui d'un bœuf, d'un oiſeau, d'un poiſſon ou d'un inſecte; il n'alloit pas juſqu'à la plante qu'on peut pourtant regarder comme un Animal immobile.

> *Morte carent animæ: ſemperque priore relicta*
> *Sede, novis domibus habitant vivuntque receptæ.*
> *Omnia mutantur: nihil interit, errat & illinc,*
> *Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus*

Spiritus:

Spiritus : eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster : nec tempore deperit ullo.

OVID. Metamorph. Lib. XV.

CICERON (1) ne croyoit pas possible qu'un *Dieu* pût-être ainsi separé en diverses parties, & dechiré quand les ames s'en séparent; qu'une partie de *Dieu* fut miserable quand les ames souffrent, & que l'homme pût ignorer quelque chose s'il étoit *Dieu. Saint* AUGUSTIN & LACTANCE en condamnant cette opinion dans les MANICHÉENS qui la soutenoient ainsi que les GNOSTIQUES, les MARCIONITES & plusieurs Sectaires du Christianisme, la traitent d'impie, de sacrilege & d'extravagante. „ Peut-„ on croire, dit S. AUGUSTIN, qu'on batte une „ partie de *Dieu* quand on chatie un enfant; que les „ parties de *Dieu* deviennent lascives, injustes, im-„ pies, detestables; qui peut le soutenir sans une de-„ mence extreme; enfin pourquoi *Dieu* se fache-t-il „ contre ceux dont il n'est pas honnoré, puisque ce „ sont ses propres parties qui ne l'honnorent pas. *De ipso animante rationali id est homine, quid infelicius credi potest, quam Dei partem vapulare cum puer vapulet? Jam vero partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias, atque omnino damnabiles, quis ferre possit, nisi qui prorsus insaniat? Postremo quid irascitur iis, a quibus non colitur, cum a suis partibus non colatur* (2)?

Les MANICHÉENS disoient comme PYTHAGORE ou plutot comme les anciens MAGES de l'*Egypte* & des *Indes* chez qui on dit que ce Philosophe avoit puisé sa doctrine, qu'il n'y avoit dans l'univers qu'une Seule Ame qui se partageoit dans tous les êtres comme un grand fleuve dont les eaux viennent ensuite se rejoindre à leur source: Mais ils disoient plus que PYTHAGORE, en ce qu'ils ajoutoient que les Etres Inanimés avoient une petite partie de cette ame, ceux qui sont Animés une plus-grande & ceux qui sont dans le Ciel une plus grande encore.

Cette doctrine de la *Metempsycose*, c'est-à-dire, de la transition des ames en differens Corps, est si ancienne qu'on ne sait point quand elle a commencé. Elle a été aussi la plus universellement répanduë & l'est peut-

(1) *De Natur. Deor.* Lib. I.
(2) *De Civit. Dei* Cap. 12.

peut-être encore aujourd'hui. Non seulement c'étoit la doctrine des MAGES, de l'*Egypte*, de *la Perse* & des *Indes*, c'étoit encore celle des DRUIDES ou MAGES des *Gaules*, & chez les JUIFS elle a été cruë par les PHARISIENS qui étoient les principaux Docteurs de leur Nation. Il est vrai que *la Métempsycose* n'a point été cruë d'une manière uniforme, & qu'il semble que de l'établir sur la nature d'un *Dieu* dont la substance divisée en portions plus ou moins grandes circule en differens corps, est une chose aisée à imaginer mais difficile à concevoir, à moins que de retomber dans le Naturalisme & de donner le nom de *Dieu* à une matiére subtile dont l'agitation fait la vie de tous les corps organiques.

Mais de croire que les ames sont des Etres Spirituels, c'est-à-dire, immateriels, qu'un DIEU Eternel & Tout-Puissant à créés & qui ne sont unies à des Corps organiques que pour y être dans un état d'épreuve ou d'expiation, de façon que si elles y font un bon usage de leur pouvoir actif, elles pourront acquerir un degré de bonheur si parfait qu'elles ne seront plus assujeties à un corps, ou qu'en y abusant de ce pouvoir elles se mettront dans la necessité d'une nouvelle expiation ou d'une nouvelle épreuve: ce seroit un sentiment qui pourroit paroitre extremement probable. C'est peut-être ce que PYTHAGORE a pensé, & ce que croyoient les MAGES dont il avoit pris la Doctrine. Mais quoiqu'il en soit, c'étoit le sentiment de PLATON qui valoit bien PYTHAGORE & ses MAGES.

XLIV.

UNe des raisons qu'on pourroit apporter pour prouver que PLATON a mieux exposé le sentiment de PYTHAGORE que la plupart de ceux qui en ont parlé, c'est que si ce dernier n'avoit cru qu'un *Dieu* materiel & divisible quelque pure qu'en eut été la substance, les PYTHAGORICIENS n'auroient pas differé des STOÏCIENS, ou pour parler plus exactement les STOICIENS n'auroient été que des disciples de PYTHAGORE. Car ce Philosophe de *Samos* vivoit plus de deux cens ans avant celui

 de

de *Chypre* ZENON le Chef des *Stoïciens*. Ces Philosophes prétendoient en effet, que l'Univers n'eſt qu'un compoſé de deux ſubſtances Eternelles, dont l'une infiniment ſubtile & deliée a ſa principale habitation dans la plus haute region de l'Univers: Que l'autre groſſiere, peſante, immobile par elle-même, eſt celle dont les Corps ſont formés; mais que cette derniere n'auroit ni forme, ni mouvement ſi la première, qu'ils appellent *Dieu* par excellence, n'étoit un eſprit repandu dans toutes choſes, deſorte qu'il eſt l'ame de tout ce qui a vie, & qu'il donne par ſon expanſion ſelon la diſpoſition des organes l'intelligence aux Corps organiſés. Ils ajoutent que lorſque ces Corps ſont détruits, cet éſprit ſe rejoint à lui-même, ou ſe repand de nouveau pour infuſer de nouveaux Corps. C'eſt le Syſtème que VIRGILE expoſe dans le *Sixième livre de l'Eneide* lorſqu'il dit:

Principio cœlum ac terras campeſque liquentes,
Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque aſtra
Spiritus intus alit, totamque infuſa per artus
Mens agitat molem & magno ſe corpore miſcet:
Inde hominum pecudumque genus.

Ce qu'il explique encore au ſujet des *Abeilles* par ces beaux vers du *Quatrième Livre des Georgiques*:

Eſſe apibus partem divinæ mentis, & hauſtus
Æthereos dixere: Deum *namque ire per omnes*
Terraſque, Tractuſque Maris, Cœlumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque ſibi tenues naſcentem arceſſere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac reſoluta referri
Omnia: nec morti eſſe locum: ſed viva volare
Sideris in numerum altoque ſuccedere cœlo.

Ce qu'on pourroit peut-être imiter ainſi:

Un eſprit répandu dans le vaſte Univers,
En penètre la maſſe & ſe mêle avec elle.
Les Aſtres & les Cieux, les Terres & les Mers,
Tout par lui ſe ſoutient, ou bien ſe renouvelle.
C'eſt le Dieu, qui du monde eſt la Cauſe & l'Auteur,
De tous les Animaux c'eſt l'ame & l'origine;

Infus dans chaque Corps, il en eſt le moteur,
Et juſques dans *l'Abeille* en qui l'ame divine
N'eſt qu'une portion du Dieu ſon Créateur;
Il agit & conduit l'admirable machine.
Comme tout vient de lui, tout doit y retourner.
Le même objet toujours ne ſauroit le fixer;
Mais du fragile Corps, quand la trame eſt uſée,
Il l'abandonne alors à la mort empreſſée,
Pour lui toujours exempt de ſes traits odieux,
Il ſe dégage, & libre il vole dans les cieux.

Il eſt aiſé de voir que ſi PYTHAGORE avoit crû un *Dieu materiel* & que les ames n'en euſſent été que des portions mêlées à la matiere groſſiere, ce Dieu n'auroit pas été different de celui que croyoient les STOÏCIENS. Mais puiſque la Doctrine de ZENON a été aſſez diſtinguée de celle de PYTHAGORE, pour faire une Secte particuliere, n'y a-t-il pas lieu de croire que ceux-là s'éloignent de la verité, qui prétendent que la Doctrine de ce Philoſophe eſt telle qu'on peut la confondre avec celle de ZENON, & n'eſt-il pas plus raiſonnable de la croire telle que PLATON l'a adoptée, que telle que les EPICURIENS qui l'ont défigurée la repreſentent. En effet on voit en divers endroits de JAMBLIQUE, de STOBÉE & de PLUTARQUE même quoiqu'il ait varié au ſujet de PYTHAGORE, que tout ce qu'il y a eu de PYTHAGORICIENS celèbres, PHILOLAUS, ALCMAEON, EMPEDOCLES, ANTICLES, ONATUS, NEARQUE, SEXTUS reconnoiſſent, que conformément à la Doctrine de PYTHAGORE DIEU eſt d'une ſubſtance immuable, indiviſible, ſeparée de toute matiere, uniquement ſemblable à elle-même, & n'ayant rien de ſemblable avec ce qui eſt corporel; qu'il étoit le Maitre & l'Ame de l'Univers, c'eſt-à-dire, le moteur, car c'eſt tout ce que le mot d'*ame* ſignifie dans le propre. Qu'il étoit ſi puiſſant qu'on ne devoit pas dire qu'il y eut rien qui lui fut impoſſible, qu'il étoit ſi intelligent qu'il pénetroit juſqu'aux penſées, ſi bon qu'il étoit l'auteur de tous les biens & qu'il ne l'étoit d'aucun mal, mais ſi juſte qu'il ne laiſſeroit point les mauvaiſes actions impunies, ni les bonnes ſans recompenſe.

EMPEDOCLES & ANTICLES ont même enſeigné que les hommes n'étoient malheureux dans cette vie que parce que leurs ames avoient peché dans une précedente. Enfin PYTHAGORE croyoit DIEU ſi Saint & ſi parfait, que la grande regle de ce Philoſophe pour porter l'homme à la perfection étoit, que *dans aucun moment de la vie, il ne falloit perdre* DIEU *de vüe ni agir par le motif du plaiſir qui etoit la ſource de tous les deſordres, mais ſacrifier au contraire toutes ſes paſſions à celle de ſe conformer à la volonté de* DIEU, que *le Culte le plus parfait qu'on pouvoit lui rendre etoit de le connoitre & de l'imiter*, HONOR SUMMUS DEO SCIRE ILLUM ET IMITARI. Et il avoit un ſi grand reſpect pour ce Souverain Etre qu'*il defendit à ſes diſciples de jurer, crainte de profaner le nom de* DIEU. Ce qu'on remarque qu'ils obſervoient ſi exactement, que pluſieurs aimoient mieux payer ce qu'ils ne devoient pas, que de jurer qu'ils ne devoient rien, ainſi que firent SYLLUS, & CLIVIAS deux Pythagoriciens que SAINT BASILE a cité avec éloge (1).

Tout ceci ne s'accorde guere avec l'idée d'un *Dieu* pareil à celui des STOÏCIENS qui étoit le *Dieu* de SENEQUE & pour lequel il rejettoit le DIEU de PLATON & celui de STRATON : parce que ce *Dieu* des STOÏCIENS avoit un Corps, & un Eſprit. Mais quel Eſprit? Une matière Etherée dans laquelle il avoit été bien dificile aux STOÏCIENS de marquer une difference eſſentielle avec ce qu'ils en appelloient le Corps. C'étoit le feu d'HERACLITE, les Atomes de DEMOCRITE, certains Corps dont le concours, le mouvement, l'ordre, la ſituation & la figure forment les principes actifs qu'HERACLITE appelloit le *feu* & qui ſans être feu le forment, ou changeant de diſpoſition changent la nature brulante du feu en d'autres Compoſés.

. . . . . . quædam Corpora, quorum
Concurſus, motus, ordo, poſitura, figura,
Efficiunt ignes; mutatoque ordine mutant
Naturam . . . .

LUCRET. Lib. I.

(1) De Legib. gentil. lib. I.

Ou

Ou ainsi que LUCRECE le dit autre part:

. . . . . . Ventique sunt, calidique vaporis
Semina curare in membris ut vita moretur.

ID. Lib. III.

Ce qui est la cause de cet Esprit & de ces vapeurs chaudes qui conservent la vie dans les Corps organiques, d'où ces principes considerés comme une matiere subtile, comme une vapeur, comme un vent, ont pû être appellés l'*ame du monde materielle*, le mot d'*ame* du Latin *anima* venant du Grec *anemos* qui signifie *le vent*, ce Metéore aussi agissant qu'invisible, tel que l'on conçoit la matiere qui court dans les organes des Corps. Ou si on ne veut pas recevoir ces Atomes comme en effet les STOÏCIENS ne les recoivent pas, l'esprit de leur *Dieu* ne sera que l'Esprit des distillateurs, ce qu'on nomme l'*essence* qu'on extrait des corps par l'Alambic, *le mercure* des Chimistes, ce que les Medecins appellent *les esprits animaux*, ou enfin ce que DESCARTES a appellé *la matiere subtile*.

Qu'il y ait une telle matiere ou un tel esprit de quelque nom qu'on la nomme, qu'on puisse regarder comme le principe de la vie vegetative ou animale, par son insinuation dans les parties organiques des Corps & par le mouvement qu'elle y excite, & qu'on puisse en ce sens considerer comme l'ame de l'Univers, c'est ce qui paroit très-probable; mais que cette matiere ou cet esprit ne soit pas d'une substance semblable à celle de toute autre matiere, & qu'elle ait par elle-même une puissance active qui la rende capable d'organiser des Corps ou de les faire mouvoir desorte qu'unie à la matiere grossiere c'est sa propre & seule puissance qui forme tous les Etres de l'Univers, c'est ce que SENEQUE auroit du démontrer pour justifier qu'il avoit raison de rejetter à la fois le DIEU de PLATON & celui de STRATON, & j'avoüe que si les STOÏCIENS l'ont demontré, la démonstration m'en est inconnuë. Desorte que dans tout leur Systême, quoiqu'en dise SENEQUE, je ne reconnois que le *Dieu* de STRATON, un vrai *Panthéisme*, dont la difference pourroit bien ne consister que dans une difference d'opinion & non dans une difference de réalité dans la chose. STRATON borné à la simple mechanique des mouvemens, des poids,

& des mesures, n'aura pas cru que l'intelligence fut un attribut de la matiere agissante ; & SENEQUE aura cru que cette matiere étoit intelligente & active. Mais Panthéiste l'un & l'autre, ils auront cru que *Dieu* etoit tout & qu'ils etoient eux-mêmes, ainsi que tous les autres Etres, parties de la Divinité ; c'étoit la Doctrine de ZENON, de CHRYSIPPE & de POSSIDONIUS, & ce que SENEQUE dit positivement dans *le premier Livre de ses Questions Naturelles*: *Quid est Deus ? mens universi. Quid est Deus ? quod vides totum & quod non vides totum.* „ Qu'est-ce que c'est „ que *Dieu*, c'est l'ame de l'univers, c'est le tout que „ vous voyez, & le tout que vous ne voyez pas. Et ailleurs : „ Qu'y a-t-il où vous ne deviés croire „ qu'il y a quelque chose de divin : puisqu'il n'y a „ rien qui ne soit une partie de *Dieu*. Ce tout qui „ nous contient est un, & est Dieu dont nous som- „ mes les compagnons & les membres. *Quid est autem cur non existimes in eo aliquid divini existere, quid Dei pars non est? Totum hoc quo continemur, & unum est Deus & socii ejus sumus & membra.* Sur quoi LACTANCE dit (1) qu'à moins que ce *Dieu* ne se soit retiré dans le centre de la terre pour eviter de sentir les blessures qu'on lui fait lorsqu'on creuse des mines ou lorsqu'on l'ecorche avec la charrüe, il faut ou qu'il soit insensible ou qu'il soit imbecille de le souffrir.

Mr. l'Abbé d'OLIVET dans ses *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs*, jointes à sa Traduction des *Entretiens* de CICERON *sur la Nature des Dieux* expose si parfaitement la doctrine des STOICIENS au vice près dont il ne parle point, que je ne puis me refuser ici le plaisir de transcrire ce qu'il en dit. *Quels sont*, dit cet Abbé, *les principes des* STOICIENS ? *Qu'il n'y a que les quatre Elémens qui composent tout l'Univers, que ces quatre Elemens ne font qu'une nature continuë, sans division. Qu'il n'existe absolument nulle autre substance, hors ces quatre Elemens; que la source de l'intelligence & de toutes les ames, c'est le feu réüni dans l'Ether où sa pureté n'est point alterée, parce que les autres Elémens ne s'y mêlent point. Que ce feu intelligent, actif, vital, penetre tout l'Univers. Que comme il a l'intelligence en partage à la difference des autres Elemens ; c'est lui qui est sensé operer tout. Qu'il procede methodi-*

(1) De Vita Beat Lib. VII.

methodiquement à la genéneration, c'est-à-dire, produit toutes choses, non pas fortuitement, ni aveuglément, mais suivant de certaines regles toujours les mêmes. Qu'etant l'Ame de l'Univers il le fait subsister & le gouverne avec sagesse puis qu'il est le principe de toute sagesse. Que par conséquent il est Dieu : *qu'il donne la même denomination à la nature, avec laquelle il ne fait qu'un ; & à l'univers dont il fait partie: que le Soleil, la Lune, tous les Astres, étant des Corps ignées ce sont des Dieux. Que l'Air, la Terre, la Mer, ayant pour Ame ce feu Celeste sont aussi des Dieux. Que toutes les choses où l'on voit quelqu'efficacité singuliere & où ce principe actif paroit se manifester plus clairement merite le nom de Divinités. Que ce même titre doit être prodigué aux grands hommes, dans l'ame desquels ce feu divin etincelle avec plus d'eclat. Qu'enfin de quelque maniere qu'on nous répresente cette ame de l'Univers & quelques noms que la coutume lui donne par rapport aux diverses parties qu'elle anime on lui doit un culte religieux.*

Après quoi M. l'Abbé d'Olivet conclut avec raison, que *ces Philosophes doivent être mis au nombre de ceux qui n'ont reconnu que l'existence des Corps, niant toute substance purement spirituelle.*

XLV.

On a vû de nos jours un nouveau Systeme de Panthéïsme formé des idées de Straton, de celles de Democrite & de celles de *Zenon*, mais de façon que celles de Straton & de Democrite etoient les dominantes, & que quoiqu'on y reçut l'*Ether* des Stoiciens, on n'y attachoit pas une idée de Divinité aussi grande que celle qu'y attachoient ces Philosophes. Ce Panthéïsme a eu des Apôtres zelés. Il n'y a pas long-tems que le dernier qui restoit encore visible a disparu & qu'on l'a caché dans une des parties opaquesde son *Dieu*, c'est-à-dire en termes vulgaires qu'il est mort. C'étoit un des principaux, un des plus laborieux, & qui a taillé le plus de besogne au Clergé d'*Angleterre*. Mais ces Apotres ont laissé des Disciples & un Rituel ou Liturgie philosophique pour entretenir l'union & la ferveur des Sectateurs dans un Culte digne de leur Divinité.

Cette Liturgie eſt un Octavo de 89 pages intitulé PANTHEISTICON, *ſive formula celebrandæ ſodalitatis Socraticæ, in tres particulas diviſa; quæ Pantheïſtarum, ſive ſodalium, continent. I. mores & axiomata: II. numen & philoſophiam: III. libertatem, & non fallentem Legem, neque fallendam. Præmittitur de antiquis & novis eruditorum ſodalitatibus, ut & de univerſo infinito & æterno, diatriba; ſubjungitur de duplici Pantheïſtarum philoſophiâ ſequenda, ac de viri optimi & ornatiſſimi idea, diſſertatiuncula.* COSMOPOLI M. DCC. XX.

C'eſt-à-dire, PANTHÉÏSTICON *ou Rite de la ſocieté Socratique, diviſé en trois parties, dont la premiere contient les mœurs & les principes des* Pantheïſtes. *La ſeconde la Divinité & la Philoſophie. La troiſieme la liberté & la Loi qui n'égare point & dont on ne doit point s'écarter. Le tout precedé d'un diſcours ſur les Confrairies des Savans tant anciennes que modernes & ſur l'Univers infini & Eternel, & ſuivi d'une petite diſſertation ſur la double Philoſophie* des Pantheïſtes *& touchant l'idée d'un homme accompli. A* COSMOPOLE 1720.

Il faut avoüer que le nom de *Confrairie* qu'on vient d'employer, dit plus qu'on ne doit dire, car ce mot marque une aſſociation religieuſe & ces Panthéïſtes ſont trop éloignés de toute ſorte de Religion quelle qu'elle ſoit pour former de pareilles aſſociations. Ce qu'on a rendu ici par le mot de *Confrairie* n'eſt proprement que le rendez-vous d'une Societé d'amis dans un Cabaret, ou chacun paye ſon Ecot & ou perſonne n'eſt reçu ſans l'agrément des autres. Ce qui a fait que ce mot de *Confrairie* s'eſt préſenté ce ſont ces rites ou formules que doit obſerver cette Societé qu'ils nomment *Socratique*, leſquelles formules peuvent être conſiderées comme *des heures Canonicales* ou *Offices d'Egliſes.* En effet il y a des Verſets & des Repons, des Antiennes, des Hymnes, tirés de divers Auteurs Latins, & des Homelies priſes de CICERON: il y a des, Odes d'HORACE indiquées pour tenir lieu de Pſeaumes ſelon les tems, le tout diſtingué par des Lettres noires & rouges, à la façon des Miſſels ou Breviaires. Le moderateur de l'Aſſemblée, ou celui qui s'appelloit ordinairement chez les anciens

Romains

Romains *le Roi du feſtin* y fait la fonction d'*Officiant*, & les autres aſſociés celle du *Chœur*. On y trouve juſqu'à une ſorte de Litanies ou le moderateur dit par exemple *almus* SALOMO à quoi le Chœur répond *Sic proſit nobis. Almus* THALES. Sic *proſit nobis.* Et ces Litanies ont auſſi leurs Saintes *alma* CLEOBULINA, *alma* THEANO, *alma* PAMPHILA . . . parmi les Saints de ces Litanies à la tête deſquels eſt SALOMON, on trouve entre autres ANAXIMANDRE, MELISSE, OCELLUS, PARMENIDES, DICÉARQUE. Mais on n'y trouve ni ZENON, ni STRATON, ni SENEQUE, cela viendroit-il de ce que ces Panthéïſtes modernes auroient trouvé que SENEQUE avoit parlé trop avantageuſement de leur *Dieu.* Pour eux voici au juſte ce qu'ils croyoient du *Dieu Univers*, conformément à ce qui ſe lit dans le *Panthéiſticon* (1).

„ Ils ſoutiennent que l'Univers dont le monde que „ nous voyons n'eſt qu'une petite portion, eſt infini „ en etendüe & en vertu. Qu'il eſt un par la conti- „ nuation du tout & par la contiguité des parties. „ Qu'il eſt immobile en tant que Tout puis que hors „ de lui il n'y a ni Lieu ni Eſpace. Qu'il eſt mobile „ à raiſon de ſes parties, ou par des intervalles infi- „ nis en nombre. Qu'il eſt incorruptible & en même „ tems neceſſaire dans les deux ſens, à ſavoir Eter- „ nel par ſon exiſtence, & par ſa durée. Qu'il eſt „ auſſi intelligent d'une certaine raiſon (ou *maniere*) „ eminente qu'on ne peut appeller, ſi ce n'eſt par „ une reſſemblance legere, du même nom que nous „ nommons en nous cette faculté de connoitre. Qu'il „ eſt tel enfin que toutes ſes parties integrantes ſont „ toujours les mêmes, & que ſes parties conſtituan- „ tes ſont toujours en mouvement. *Univerſum itaque, cujus exigua portio eſt mundus hic aſpectabilis, affirmant eſſe infinitum tam extenſione quam virtute; continuatione vero totius, & partium contiguitate, unum: Immobile ſecundum totum, cum extra nullus ſit Locus aut Spatium; mobile autem ſecundum partes, ſive per intervalla numero infinita, incorruptibile ſimul & neceſſarium utroque modo, exiſtentia ſcilicet*

(1) Pag. 6. Art. III.

ſcilicet æternum, & duratione. Intelligens etiam eminenti quadam ratione, nec niſi levi ſimilitudine eodem nomine cum noſtra intelligendi facultate appellanda : cujus denique ſunt partes integrantes ſemper eædem, ut partes conſtituentes ſemper in motu.

Leur grand Axiome eſt celui-ci:

Du Tout ſont toutes choſes, & de toutes choſes eſt le Tout.

Ex Toto quidem ſunt omnia, & ex omnibus Totum.

Et ſi on le veut en Grec, le voilà tel qu'il eſt dans Stobée.

Ἐκ παντός δε τά τε πάντα, καὶ ἐκ πάντων τὸ πᾶν ἐςι.

Ce que vraiſemblablement perſonne ne leur niera; non plus que celui-ci, *Rien ne ſe fait de rien.* Ils ne s'expliquent pas ſur ce que ſont ce qu'ils appellent *les parties intégrantes* de leur *Dieu*, ce ſont apparemment les differens Etres qui compoſent ſes parties conſtituantes; mais quoiqu'il en ſoit, les parties intégrantes ne ſont pas vraiſemblablement d'une autre nature que les conſtituantes, & celle-ci ſont, conformément au Panthéiſticon (1), *des Corps très-ſimples réellement indiviſibles, infinis en eſpece & en nombre, qui ſont, pour ainſi dire, les Elemens des autres Elemens. Tout ſe fait par leur union, leur ſeparation, leurs divers mélanges, mais ſelon les meſures, les poids & les mouvemens convenables, qui reſultent du concours ou de l'éloignement méchanique & mutuel des parties mobiles par leur nature, & de la détermination qui ſuit de la rencontre & du choc des Corps, dont la diviſion dans leurs Elemens ſubſiſte ſans aucun vuide.* Car ils n'en reconnoiſſent point.

(2) *De ces premiers Corps, ou principes très-ſimples, ſont compoſées les ſemences de toutes choſes, ſemences qui ont commencé depuis un tems éternel,* AB ÆTERNO TEMPORE INCHOATÆ. „ Car dans l'Infini tout eſt infini, tout eſt „ d'un âge éternel, puiſque la ſtructure organique des „ ſemences ou des germes, ne peut non plus ſe faire „ par une ſorte de mouvement quel qu'il ſoit, & par „ un concours de corpuſcules, que quelque choſe peut „ ſe faire de rien ". *In Infinito etenim omnia ſunt infinita, imò & æviterna, cum ex nihilo nihil fieri poſſit; non*

(1) Pag. 9. Art. 5.
(2) Pag. 16. Art. 7.

non plus quam ullo corpusculorum concursu, aut motus specie quacunque, formari potuisset organica seminum structura.

De ce mouvement & de cette *intellect*, qu'ils ne prouvent, ni ne définissent, qu'en disant, que c'est *la force & l'harmonie du tout infini* (1), il arrive que, par une raison très-juste *rectissimâ ratione*, & par un ordre très-parfait, tout s'execute dans l'Univers, dans lequel il y a des mondes à l'infini, qui sont, ainsi que toutes les autres parties, distingués les uns des autres. *Cette force & cette energie du tout, Créatrice & Modératrice de toutes choses, & toujours tendante à la meilleure fin, est Dieu,* selon eux, *que vous appellerés si vous voulez l'intelligence ou l'esprit de l'Univers. Vis denique & energia Totius, creatrix omnium & moderatrix, ac ad optimum finem semper tendens, Deus est, quem mentem dicas, si placet, & animum universi.* Et c'est de-là, disent-ils, que ceux qui reçoivent cette doctrine se nomment *Panthéïstes*, parce que cette *force*, selon eux, ne peut se distinguer qu'en idée ou par abstraction de l'Univers même; *Cum vis hæcce, secundum eos, non, nisi solâ ratione, ab ipsomet Universo separetur.*

Cogitatio, disent-ils (2), *est motus peculiaris cerebri, quod* hujus facultatis est proprium organum; vel potius *cerebri pars quædam, in medulla spinali & nervis cum suis meningibus continuata; tenet animi principatum, motumque perficit, tam cogitationis, quam sensationis.* La pensée *& la sensibilité ne sont que des mouvemens particuliers du cerveau.* ,, Et c'est le feu de l'Etre suprème, parce ,, qu'il environne toutes choses, intime, parce qu'il ,, penétre tout, & avec qui le feu des Cuisines n'a ,, qu'une ressemblance & qu'une analogie très-im- ,, parfaite, *cujus analogia quædam & imperfecta similitudo est culinaris ignis.* C'est ce feu, qui fait exé- ,, cuter tout le méchanisme de nos perceptions, de ,, nos imaginations, de la mémoire & de la combinai- ,, son des idées, par le moyen des objects extérieurs ,, & de la fabrique du cerveau. " C'est ce feu qu'ils appellent avec HORACE, *Divinæ particula auræ*, & avec VIRGILE, *Spiritus intus alens, celestis Origo, igneus Vigor;*

(1) Pag. 7. Art. 4.
(2) Pag. 12. Art. 6.

Vigor ; & en faveur duquel ils citent un paſſage du Livre *De la Diete*, fauſſement attribué à HIPPOCRATES, lequel paſſage dit, que c'eſt ce feu qui diſpoſe toutes choſes conformément à la Nature, & que c'eſt dans lui que ſe trouve l'ame, la penſée, la prudence, l'accroiſſement, le mouvement, enfin toutes choſes tant terreſtres que celeſtes. On voit que le *Dieu* de ces *Panthéïſtes* n'eſt formé que de l'infinité de l'étenduë materielle de STRATON, de la force, des mouvemens, des meſures & des poids de ce que ce Phyſicien appelloit *la Nature*; que ce *Dieu* en differe, en ce qu'au lieu d'être d'une matière concrete ou continuë, il n'eſt que d'une matière diſcrete ou numérique, qui n'exclut le vuide que par ſa contiguité, non par ſa continuité. Ce ſont les Atomes de DÉMOCRITE, avec cette difference, que ce Philoſophe a cru que la rencontre fortuite de ces Atomes dans le vuide, a formé tous les Etres du monde, au lieu que tous les Etres qui compoſent ce *Dieu Univers* ou *Panthée*, ſont éternels, du moins dans leurs germes, qui ſont à la verité compoſés de ces Atomes, mais qui en ont été compoſés de toute éternité. On attribue cette opinion à XENOPHANES, ou plutôt à PARMENIDES, on dit, que ces Philoſophes prétendoient, que le vrai germe organique de chaque Etre eſt éternel & indeſtructible, quoiqu'il paroiſſe ne l'être pas, en ſorte qu'un animal que l'on croit périr, n'eſt qu'un animal qui ſe cache en ſe dépoüillant des parties groſſières dont il s'étoit revêtu, & qu'un animal que nous croyons naître, n'eſt qu'un germe qui ſe développe, en ſe chargeant de parties aſſez groſſieres pour être apperçües, qu'ainſi les choſes qu'on croit commencer & finir, ne ſont que paroître & diſparoître. Ce qu'on appelle la naiſſance d'un animal, n'en eſt que le développement, comme la mort n'en eſt que le dépoüillement des parties groſſières dont il s'étoit chargé. C'eſt une opinion dont les PANTHÉÏSTES modernes ont enrichi leur ſyſtême. A l'égard de l'Ether, auquel l'Evangeliſte du *Panthéïſticon* a légué ſon ame en mourant, il faut convenir que, quoiqu'ils le croyent plus mobile que la penſée même, (p. 12.) *ipſâ cogitatione mobilior*, il eſt ſi ſubtil qu'il n'en eſt pas conſumant, ainſi que le feu groſſier des cui-

cuisines, ils ne l'ont pourtant pas cru une substance aussi parfaite que les STOÏCIENS la croyoient.

Au reste ils sont grands Fatalistes, & se sont signalés par les Ecrits les plus forts qu'on ait faits contre la Liberté. Grands ennemis de la Superstition, ils comprennent sous ce nom jusqu'à la Religion naturelle, parce que cette Religion, ayant pour objet le DIEU des DÉISTES, duquel ils nient l'existence, ils concluent, que c'est imbécillité que de le croire, que de le craindre, ou que d'esperer en lui. Quoiqu'à parler proprement, ils ne reconnoissent aucune distinction réelle entre le vice & la vertu, ne reconnoissant de Loix, que des Loix Physiques ou Civiles, ils ont cependant affecté souvent de parler avec éloge de ce qu'on appelle *Vertu*, & de vanter beaucoup l'excellence de la Loi naturelle, dont le sens devient ainsi équivoque dans leurs Ecrits. On trouve à la *page* 81. du *Panthéïsticon*, la peinture qu'ils font des PANTHÉISTES leurs associés. Elle est plus belle assurément que ne seroit celle qu'on pourroit faire d'un grand nombre de gens qui professent les Religions les plus rigides. „ Les PANTHÉÏSTES, à ce qu'ils disent (1), sont des gens qui, ne „ se laissant aller, ni à l'amour, ni à la haine de „ parti, ne songent qu'à ce qui peut procurer le „ bonheur de la République & du Genre-humain, „ toujours prêts d'enseigner le bon chemin à ceux „ qui sont égarés, ils traitent toujours avec amitié „ & avec cordialité ceux-mêmes, qui refusent d'y „ entrer. Ils ne fuïent, ni ne méprisent personne „ pour ses sentimens, quels qu'il soient, mais seu„ lement pour ses vices; ainsi ils se gardent bien „ ni de diffamer, ni de persecuter, ni de porter à la „ persécution. C'est, disent-ils, l'affaire des Prê„ tres imposteurs & des femmelettes dont les beaux „ jours sont passés. *Fraudulentorum est Sacrificulorum, „ & mulierculàrum impotentium.* Au dessus de la loüange „ & du mépris des autres hommes, ils n'ont pour „ objet que de vivre libres & content de leur sort, „ ils ne s'étudient qu'à fortifier leur courage par la „ vertu, qu'à orner leur esprit de science, afin d'ê„ tre plus parfaitement utiles à eux-mêmes, à leurs „ amis

(1) Pag. 81, Art. 3.

„ amis, à leur patrie, & à tous les hommes. Enfin „ ils ne travaillent que pour parvenir à cette perfec- „ tion, que tout homme de bien & qui aime la „ ſcience ſouhaite de tout ſon cœur de poſſéder „ & de communiquer aux autres, & à laquelle s'ils „ n'atteignent pas, ils tachent du moins d'appro- „ cher auſſi près qu'il eſt poſſible ".

Que ſi on leur reproche d'avoir une Doctrine pour le peuple & une pour eux, ils repondent (1), qu'il n'y a ni Religion, ni Secte, quelque groſſiere qu'el- le ſoit, qui croye que tout ce qui la regarde ne vient pas du Ciel, & qui veuille ſouffrir qu'on accuſe ſes Dogmes de fauſſeté ou d'erreur, ou qu'on traite ſes Céremonies de vaines & puériles. Que le Sage ne pou- vant entierement détruire la Superſtition, tout ce qu'il doit, c'eſt de faire de ſon mieux pour rogner le bec & les ongles à ce Monſtre, le plus mechant & le plus dan- gereux de tous les Monſtres. Que pour ne pas paroî- tre abominable aux yeux des hommes, il faut les traiter comme les nourrices traitent les Enfans, aux badineries deſquels elles ſe prétent avec complai- ſance, pour ne s'en pas faire haïr. Qu'ainſi les PANTHÉISTES ont une double doctrine, dont l'une conſiſte à ſe conformer extérieurement aux opinions que le public reçoit pour vrayes, & l'autre à ne communiquer ſans détour, qu'à huis clos, & qu'à des gens d'une prudence & d'une probité reconnüe, la Doctrine philoſophique de la nature des choſes, cette Doctrine, à ce qu'ils diſent, entierement conforme à la Vérité même, *ac ipſi adeò veritati, pe- nitùs conformem.* On voit que s'ils ne la croyent pas deſ- cenduë du Ciel il ne l'a croient pas moins certaine.

Leur zèle l'a toutefois emporté ſur la pru- dence ou l'hypocriſie, comme on voudra la nom- mer. Il eſt vrai, qu'ils l'ont quelquefois aſſocié à des Theſes dont tous les honnêtes gens convien- nent, telle que ſont celles de la liberté de penſer & de la tolerance, qui paroiſſent également fondées ſur la juſtice & le reſpect qu'on doit à la Verité. Ils ont affecté un grand amour pour l'intérêt des Prin- ces & des Peuples, en diſcreditant autant qu'ils pouvoient les Prêtres toujours, ſelon eux, avares, am-

(1) Pag. 78. Art. 2.

ambitieux & fourbes. Car, dans leur façon de penſer, *tout Prêtre eſt un fauteur de Superſtition, & le Clergé n'eſt qu'un Corps qui cherche à être le Tyran du Souverain même.* Mais, quoique dans tous ces Ecrits leur but direct ſe fit aſſez ſentir, ils ont été juſqu'à attaquer ouvertement les fondemens de la Religion Chrétienne, & pour ſapper auſſi les fondemens de toutes les autres, ils ont écrit contre l'immortalité de l'Ame, & ont entrepris de prouver que le mouvement n'étoit pas moins eſſentiel à la matiere que l'étendue. Ils trouvoient que cette preuve manquoit au Syſteme de SPINOSA & que c'étoit la baſe du *Panthéiſme*, ils ont publié une traduction Angloiſe du Livre de *Jordano* BRUNO, ſur quoi on ne peut s'empecher de dire que leur Zèle a été inconſideré, le Livre étant d'un commun aveu auſſi mépriſable qu'il eſt rare. Enfin ils ont fait imprimer leur *Pantheiſticon* & leurs Diſciples ont depuis écrit avec ſuccès pour prouver que les vices ſont très-utiles à la Societé.

XLVI.

Voilà des ſentimens bien oppoſés, & ces quatre ſortes de PANTHÉISTES qu'on pourroit diſtinguer en SPINOSISTES, NATURALISTES, STOICIENS & MATERIALISTES ne ſont pas les ſeuls Philoſophes dont la doctrine eſt oppoſée au *Déïſme*. Il y en a d'autres qui diſent qu'il y a un *Dieu* ou plutot des *Dieux* ou qu'il n'y en a point, cela leur eſt indifferent parce que s'il y en a, c'eſt par rapport aux hommes & même à tout l'Univers comme s'il n'y en avoit point, prétendant que les Dieux qu'ils croyent

Doivent toujours en paix, exempts d'inquietude,
Charmés de la douceur de leur béatitude,
Etre libres du ſoin de regir l'Univers,
Aſſemblage imparfait de tant d'Etres divers,
Que des Corps fortuit l'exiſtence inutile
D'Atomes Eternels eſt l'union fragile,
Et que formés ainſi ſans deſſein & ſans art,
L'Univers pour perir n'attend que le hazard.

Ceux qui adoptent cette opinion, ne croyent point non plus que les Materialiſtes, que l'ame ſoit d'une nature

nature differente de celle du Corps Ils prétendent que ce n'eſt qu'un *Je ne ſçai quoi* & qu'un mélange de petite Corpuſcules qui ſe meuvent dans le vuide & dont l'ébranlement & la déclinaiſon forment l'intelligence & la liberté dont ils ſont de zelés défenſeurs.

Nam dubio procul his rebus ſua cuique voluntas
Principium dat, & hinc motus per membra reguntur.

dit Lucrece, à quoi il ajoute :

Pondus enim probibet ne plagis omnia fiant
Extrema quaſi vi : Sed ne mens ipſa neceſſum
Inteſtinum habeat cunctis in rebus agendis,
Et devicta quaſi cogatur ferre patique,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa, nec tempore certo.

Lucret. Lib. II.

Ce qui peut leur perſuader qu'il n'y a point de *Dieu*, c'eſt leur premier principe Ontologique, ſçavoir qu'il n'y a rien d'Eternel que le Vuide & un nombre infini d'Atomes qui s'y meuvent un peu obliquement & donc la rencontre fortuite a formé l'Univers.

Eſſe ea, quæ ſolido, atque æterno corpore conſtent
Semina quæ rerum, primordiaque eſſe docemus
Unde omnis rerum nunc conſtet ſumma creata.

Lucret. Lib. I.

Et ce qui leur fait croire que s'il y a des Dieux le monde n'eſt point leur ouvrage, c'eſt qu'ils y remarquent beaucoup d'imperfection, (1) par exemple, l'Etendue immenſe des Cieux, les Montagnes, les Rochers & les Marais qui occupent une grande partie de la Terre, de vaſtes Forets qui ſervent de retraites aux Bêtes ſauvages, la Mer ſépare tant de païs, la chaleur ou le froid exceſſive de certains climats, les épines, les chardons que la Terre produit d'elle-même & en abondance au lieu qu'elle exige beaucoup de culture pour les grains & les fruits qui convien-

nent

(1) Lucret. Lib. V.

nent à l'homme. Cette alteration de ſaiſons qui trompe ſouvent l'eſperance d'une heureuſe recolte & qui amene des maladies, tant de bêtes feroces ennemies implacables des hommes, la brieveté de la vie humaine, les douleurs avec lesquelles on y entre, ces cris que pouſſe un enfant qui nait, cris bien juſtes, diſent-ils, il ne peut trop pleurer la ſuite inévitable des malheurs qui l'attendent dans le cours de la vie.

Vagituque locum lugubri complet, ut æquum eſt,
Cui tantum in vita reſtet tranſire malorum.

D'ailleurs, diſent-ils encore, pourquoi les *Dieux* auroient-ils travaillé à la conſtruction de l'Univers? quel motif auroit pû les tirer de leur quiétude éternelle? Eſt-ce l'amour de la nouveauté? Mais un nouvel état ne plait qu'à ceux qui ne ſont pas contens de celui où ils ſont; les Dieux vivoient-ils donc dans les tenèbres & dans la triſteſſe? Eſt-ce l'envie de faire des heureux, mais quel malheur auroit-ce été pour nous que de n'être pas créés? Quand une fois on a reçu la vie, on doit vouloir y reſter, tant que la douce volupté la rend aimable, mais celui qui n'eſt point, trouve-t-il quelque peine à n'être pas?

Natus enim debet quicumque eſt, velle manere
In vitâ, donec retinebit blanda voluptas:
Qui nunquam verò vitæ guſtavit amorem,
Nec fuit in numero, quid obeſt non eſſe creatum?

Ils croyoient auſſi que les *Dieux* n'avoient pas les idées Archetypiques des choſes, & que ſans idées on ne peut, ni vouloir, ni produire quelquechoſe, de même que, pour conduire une machine auſſi vaſte que l'Univers, il faudroit une puiſſance ſi grande qu'ils ne croyoient pas qu'aucun des Dieux peut en avoir une ſemblable. „ J'en atteſte dit LUCRECE, „ ces mêmes *Dieux* dont la paix intérieure n'eſt jamais alterée, & dont rien ne trouble la vie tran„ quille. Qui pourroit regir tout ce qui ſe trouve „ dans l'immenſité de l'Univers, quelle main aſſez

„ puiſſante pour tenir les rênes de l'Infini ? Qui „ pourroit, en même tems, faire mouvoir les „ Cieux & en repandre ſur les Terres les feux qui les „ rendent fecondes? Qui pourroit être prêt à tout & „ en tout tems & en tous lieux? Qui obſcurciroit „ l'air de nuages? Qui feroit trembler le Ciel par les „ bruyans éclats du Tonnerre? Seroit-ce ces mê- „ mes Dieux qui lanceroient la foudre, & qui la „ feroient tomber ſouvent ſur leurs propres Temples „ pour les détruire, ou qui dans leur colere, la „ feroient paſſer par deſſus les têtes des coupables, „ pour aller tomber dans des deſerts, ou ſur des tê- „ tes innocentes "?

Nam (proh ſancta Deûm tranquilla pectora pace,
Quæ placitum degunt ævum vitamque ſerenam !)
Quis regere immenſi ſummam, quis habere profundi
Endo manu validas potis eſt moderanter habenas?
Quis pariter cælos omnes convertere & omnes
Ignibus ætbereis terras ſuffire feraces?
Omnibus inque locis eſſe omni tempore præſto?
Nubibus ut tenebras faciat, cælique ſerena
Concutiat ſonitu? Tum fulmina mittat, & ædes
Sæpe ſuas diſturbet: & in deſerta recedens
Sæviat exercens telum, quod ſæpe nocentes
Præterit, exanimatque indignos, inque merentes?

Epicure, Auteur de la Secte de ces Philoſophes (1), fondoit l'exiſtence de ces Dieux ſur l'idée qu'il prétendoit que tous les hommes en avoient naturellement, indépendamment de toute étude, & confirmoit la verité de cette preuve, ſur ce que dans une combinaiſon infinie de differens Etres il devoit y en avoir de toute ſorte d'eſpeces, & que puiſqu'il y en avoit d'imparfaits, il devoit y en avoir de parfaits. Ces Etres parfaits étoient ſes Dieux, qui par cela même qu'ils étoient parfaits, étoient ſouverainement heureux, n'avoient ni ſoins, ni inquiétude, ni peines, n'en vouloient faire à perſone, n'exigeoient rien, parce qu'ils n'avoient beſoin de rien, au deſſus de la gloire, exempts de colere & d'affection, ils étoient indifferens à tout ce que l'homme peut faire:

Omnis

(1) Cicero, *de Natura Deorum*, Lib. I.

Omnis enim per ſe divum natura neceſſe eſt
Immortali ævo ſummâ cum pace fruatur,
Semota ab noſtris rebus, ſejunctaque longè;
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipſa ſuis pollens opibus, nihil indiga noſtri,
Nec benè promeritis capitur, nec tangitur irâ.

LUCRET. Lib. I.

EPICURE vouloit cependant qu'*on reverât les Dieux, parce que la raiſon exige de la vénération pour des Etres qui ſont d'un ordre ſupérieur*; mais d'ailleurs ennemi de la Religion, ſes Sectateurs l'ont regardée comme une ſource d'une infinité de crimes.

Relligio peperit ſceleroſa atque impia facta.

LUCRET. lib. I.

& n'ont fait conſiſter leur Morale la plus épurée qu'à s'affranchir du joug des paſſions qui tyranniſent l'homme, & qui l'attachent à des choſes auſſi nuiſibles à ſon bonheur, que mépriſables aux yeux de la raiſon. Sans eſpoir de recompenſe, & ſans inquiétude de chatimens pour une vie à venir, ils croyoient que tout ce qu'on en diſoit n'étoit qu'une fiction poëtique. Peut-être prenoient-ils pour Religion ce qui n'étoit en effet que ſuperſtition & qu'erreur. Leurs principes alloient à n'admettre aucune Religion, & les garantiſſoient ainſi de toute ſorte de ſuperſtition; mais ſi leurs principes étoient faux ils les privoient auſſi d'un grand bien.

XLVII.

LES EPICURIENS n'ont pas été les ſeuls qui ayent cru de l'imperfection dans le monde. Le mal Phyſique & le mal Moral qui s'y trouvent, ont fait ſoutenir à d'anciens Philoſophes & à des Nations entieres, *qu'il y avoit deux Etres très-oppoſés qui gouvernoient le monde, l'un auteur du bien, l'autre auteur du mal.* Voilà ce qu'en dit PLUTARQUE dans le Traité d'ISIS & d'OSIRIS, ſuivant la Traduction d'AMIOT. *Et ne faut pas mettre les principes de l'univers en des Corps qui n'ont point d'ames, ainſi que font* DÉMO-

CRITUS & EPICURUS; *ni ouvrier & fabricateur de la première matiere, une certaine raison & providence, comme font* LES STOÏQUES, *ayant son Etre avant toutes choses, & commendant à tout: Car il est impossible qu'il y ait une seule cause bonne ou mauvaise qui soit principe de toutes choses ensemble, pour ce que* DIEU *n'est point* CAUSE *d'aucun mal, & la concordance de ce monde est composée de contraires, comme une Lyre du haut & bas ce disoit* HERACLITUS; *& ainsi que dit* EURIPIDE:

Jamais le bien n'est du mal séparé,
L'un avec l'autre est toujours temperé,
Afin que tout au monde en aille mieux.

Par quoi cette opinion fort ancienne, descenduë des THÉOLOGIENS *& Legislateurs du tems passé jusques aux Poëtes & aux Philosophes, sans qu'on sache toutesfois qui en est le premier Auteur, encore qu'elle soit si avant imprimée en la foi & persuasion des hommes, qu'il n'y a moyen de l'en effacer ni arracher tant elle est frequentée non pas en familiers devis seulement, ni en bruits communs, mais en sacrifices & divines Cérémonies du service des Dieux, tant des Nations barbares que des Grecs en plusieurs lieux, que ni ce monde n'est point flotant à l'aventure sans être regi par Providence, & raison, ni aussi n'y a-t-il une seule raison, qui le tiene & qui le regisse avec ne sçai quels timons, ne sçai quels mords d'obéïssance, ains y en a plusieurs meslés de bien & de mal. Et pour plus clairement dire il n'y a rien ici bas que nature porte & produise, qui soit de soi pur & simple....... Ains cette vie est conduite de deux principes & de deux puissances adversaires l'une à l'autre, l'une qui nous dirige & conduit à coté droit & par la droite voye, & l'autre qui au contraire nous en détourne & nous rebute: ainsi est cette vie meslée & ce monde si non le total à tout le moins ce bas & terestre au dessous de la Lune inegal & variable sujet à toutes les mutations qu'il est possible: Car il n'y a rien qui puisse être sans cause précédente, & ce qui est bon de soi ne donneroit jamais cause de mal: il est force que la nature ait une cause dont procede le mal aussi bien que le bien.*

C'est l'avis & l'opinion de la pluspart & des plus sages anciens, car les uns estiment qu'il y ait deux Dieux de metier contraire; l'un Auteur de tous biens, l'autre de tous

maux : Les autres appellent l'un Dieu *qui produit les biens, l'autre* Dæmon ; *comme fait* ZOROASTRES le Magicien, *qu'on dit avoir été cinq cens ans devant le tems de la guerre de Troyes.* Cestui donc *appelloit le bon Dieu* OROMAZES *& l'autre* ARIMANIUS : *Et davantage il disoit que l'un ressembloit à la lumiere, plus qu'à autre chose quelconque sensible, & l'autre aux tenebres & à l'ignorance : & qu'il y en avoit un entre les deux qui s'appelloit* MITHRES : *C'est pourquoi les* PERSES *appellent encore celui qui intercede & qui moyenne,* Mithres : *Et enseigna de sacrifier à l'un pour lui demander toutes choses bonnes, & l'en remercier : & à l'autre pour divertir & détourner les sinistres & mauvaises. . . . . . ils estiment que des herbes & plantes les unes appartiennent au bon* Dieu, *& les autres au mauvais* Dæmon, *& semblablement des Bêtes, comme les Chiens, les oiseaux & les herissons terrestres soyent à* Dieu *& les aquatiques au mauvais* Dæmon, *& à cette cause reputent bien heureux ceux qui en peuvent faire mourir plus grand nombre : toutefois ces Sages là disent beaucoup de choses fabuleuses des Dieux, comme sont celles-ci, qu'*OROMAZES *est né de la plus pure lumiere, &* ARIMANIUS *des tenebres :* Qu'ils *se font la guerre l'un à l'autre, & que l'un a fait six Dieux. Le premier celui de* Benevolence, *le second de* Verité, *le troisieme de* Bonne-foi, *le quatrieme de* Sapience, *le cinquieme de* Richesse, *le sixieme de* Joye *pour les choses bonnes & bien faites ; & l'autre en produit autant d'autres en nombre, tous adversaires & contraires à ceux-cy &c.*

C'étoit & c'est encore la doctrine des Anciens PERSES qu'on nomme aussi GUEBRES, PARSIS ou IGNICOLES, repandus dans plusieurs Provinces de la *Perse* & des *Indes*. Si tout le monde convient qu'ils reconnoissent deux Principes ainsi que les deux dont parle PLUTARQUE, tout le monde ne convient pas qu'ils reconnoissent ces deux principes pour des principes Eternels, ainsi que les Anciens Auteurs donnent lieu de le présumer. HYDE, auteur Anglois qui a écrit en Latin *l'Histoire de la Religion des Perses*, soutient qu'ils croyent l'existence d'un premier Etre, souverain Maître de l'Univers, & que les deux autres principes qu'ils admettent ensuite ne sont que des Créatures extrêmement puissantes qu'il a plû au premier Etre de créer, ainsi qu'il en a créé plusieurs autres moins puissantes, pour avoir soin des diverses

parties de l'Univers, ce qui revient au *Polythéïsme* ou *croyance de plusieurs Dieux*; car ceux qui l'ont crüe dans un sens théologique, & ceux qui la croyent encore, ont toujours admis un premier Etre pere & maître de tous les autres Dieux. Ce que CHARDIN raporte de *la Religion des Perses*, de laquelle il s'étoit fait instruire avec un soin particulier, confirme le sentiment de l'Auteur Anglois. LES PERSES, dit CHARDIN (1), tiennent qu'il y a un Etre suprême qui est au dessus des Principes & des Causes. Ils l'appellent YEZD, mot qu'ils interpretent par celui de *Dieu* ou d'*Ame Eternelle.* Ils veulent qu'il y ait deux principes des chôses *la Lumiere & les Ténebres*: ils appellent le premier *Ancien des jours*, ils nomment le second *Dieu créé*, ORMOUS pour le premier, *Ariman* pour le second.

Mais peut-être cette opinion des PERSES n'est-elle que l'abus d'une Allegorie employée par ZOROASTRE ou *Zerdust* leur Prophete, par laquelle il avoit voulu marquer l'imperfection inherente à la Créature en tant que Créature, laquelle imperfection s'oppose necessairement à l'étenduë des bienfaits du meilleur de tous les Etres quelque bienfaisant qu'il soit, parce qu'il est contradictoire que la Créature parvienne au souverain dégré de la perfection, quoiqu'elle puisse incessamment en approcher.

Peut-être même que sans vouloir pousser l'allegorie si loin, ZOROASTRE n'a voulu signifier par ces deux principes de *la Lumiere & des Tenebres*, que *la verité* par le moyen de laquelle seulement nous pouvons parvenir à la felicité, & que l'*erreur* à laquelle nous sommes sans cesse exposés par les impressions des Corps, desorte que nous ne pourrons parvenir au vrai bonheur que dans le sein de la verité même, *lorsque les hommes n'auront plus besoin de nourriture & ne feront plus d'ombre* ainsi que le disent les Mythologistes Persans, expression qui favorise la conjecture qu'on fait ici.

On sait que l'usage de l'Allegorie est ordinaire aux *peuples d'Orient*, & que leurs anciens MAGES l'ont employée non seulement pour traiter de la *Théologie*, de

(1) *Voyage du Chevalier* CHARDIN T. 3. in 4.

de la *Morale* & de la *Politique*, mais encore pour traiter les verités de la *Physique*, de l'*Histoire* & même de la *Géographie*. C'est avec l'Allegorie que les Sciences ont passé de l'*Egypte* dans les *Indes* ou des *Indes* en *Egypte* & de là chez les Grecs & chez les autres Nations. La Poësie dont l'allegorie est l'ame & un certain merveilleux qu'on s'imagine dans les choses qu'on n'entend pas trop bien, ont augmenté l'amour & l'usage de la fiction, & les Anciens en ont enfin abusé au point que toute leur Mythologie n'est qu'une confusion d'idées Physiques, Théologiques, Historiques & Morales, qui ne presentent qu'absurdités & contradictions à ceux qui n'ont pas fait une étude particulière des Histoires & des differens Systêmes de l'Antiquité, & qui laissent même toujours dans quelqu'incertitude ceux qui les ont le mieux étudiés. C'est sans doute de cet usage immoderé de l'Allegorie que le *Polythéïsme* est venu, parce qu'on a pris dans la suite du tems pour des réalités ce qui n'avoit été donné d'abord que comme des expressions figurées ou mysterieuses. „ La maniere dont on a traité la Physique, „ dit BALBUS *dans un Dialogue de* CICERON (1), „ a beaucoup contribué à la multiplication des Dieux: „ en personifiant ce qui est l'objet de cette Science „ on a muni les Poëtes de fables & rempli les hom- „ mes de superstitions". En effet voulez-vous être sûr, de toucher & de plaire, frappez l'imagination. On aime à se representer des objets, on veut des images. C'est de là que sont nées toutes les fictions dé l'Antiquité.

„ Là pour nous enchanter tout est mis en usage,
„ Tout prend un corps, une ame, un esprit, un visage;
„ Chaque vertu devient une Divinité,
„ MINERVE est la *prudence* & VENUS la *beauté*.
„ Ce n'est plus la vapeur qui produit le Tonnerre:
„ C'est JUPITER armé pour affiiger la Terre.
„ Un Orage terrible aux yeux des Matelots,
„ C'est NEPTUNE en courroux qui gourmande les flots.
„ ECHO n'est plus un Son qui dans l'air retentisse;
„ C'est une Nymphe en pleurs qui se plaint de NARCISSE.
- - - - - - - - - . - - - - - - - - - -
- -
- -

„ Qu'E-

(1) De Natura Deorum.

„ Qu'ENÉE & ses Vaisseaux par le Vent ecartés,
„ Soient aux bords Africains d'un orage emportés.
„ Ce n'est qu'une avanture ordinaire & commune,
„ Qu'un coup peu surprenant des traits de la fortune :
„ Mais que JUNON constante en son aversion
„ Poursuive sur les flots le reste d'*Ilion* ;
„ Qu'EOLE en sa faveur les chassant d'*Italie*,
„ Ouvre aux Vents mutinés les prisons d'*Eolie* ;
„ Que NEPTUNE en courroux s'élevant sur la Mer,
„ D'un mot calme les flots, mette la paix dans l'air,
„ Delivre les Vaisseaux, des Syrtes les arrache :
„ C'est là ce qui surprend, frappe, saisit, attache.

BOILEAU Art. Poet. Chant III.

Les simples perceptions de l'entendement n'affectent gueres les hommes accoutumés à se servir toujours de leurs yeux & presque jamais de leur raison : par là les anciens MAGES ont fait respecter leur doctrine, les POETES ont trouvé l'art de plaire & ont semé cette pluralité de Dieux que leurs fictions ont erigée dans la crédulité des peuples & dont les fourbes ont profité & profitent encore. Cela est aisé à concevoir, si on pense combien on aime à dire & à entendre du merveilleux & quel champ l'Allegorie en ouvre aux Conteurs & aux Auditeurs. Lorsque l'imagination est saisie par des images qui lui plaisent, elle n'apperçoit ni l'erreur ni les contradictions que la raison veut découvrir. On impose même silence à cette raison, s'il s'agit de choses qui interessent la politique civile ou ecclesiastique, comme s'il étoit du veritable intérêt de l'homme que l'erreur fut reverée. Ainsi le nom de *Dieu* a été donné aux créatures. La politique, quelquefois une reconnoissance, ou même un amour dereglé comme celui d'HADRIEN pour ANTINOUS, ont prostitüé ce nom à des hommes & de là à des Statües, à des monumens ou figures symboliques consacrées par la fourberie des Pretres ou par la superstition des Peuples. Desorte que le mot de *Dieu* chez les LATINS, les GRECS, les JUIFS même comme chez les autres *peuples d'Orient* étoit devenu un terme qui marquoit simplement quelque dégré d'excellence.
„ PERSÉE disciple de ZENON dit, qu'on a donné
„ le titre de Dieux à ceux qui ont inventé des
„ choses dont l'utilité est considerable, & que ce
„ titre a été accordé aux choses mêmes qui sont utiles
„ &

„ & salutaires; ainsi non content de dire qu'elles ont „ été inventées par des Dieux il dit qu'elles sont elles „ mêmes divines". Cette remarque est de CICERON, après quoi il ajoûte : „ Est-il rien de plus absurde que „ d'honnorer de la Divinité des choses si imparfaites „ & si viles, ou des hommes deja effacés par la mort & „ dont le culte a dû se terminer par leurs fune- „ railles.

Ce qui est arrivé aux GRECS & aux ROMAINS étoit arrivé aux EGYPTIENS & arrivera toujours, dès que quelque chose de relatif à la religion sera debité sous des Allegories quelqu'absurdes qu'elles soient, ou qu'on revetira des noms d'idées accessoires qui en feront oublier la veritable signification. Sur quoi PLUTARQUE (1) observe, que les *Philosophes disent très-bien que ceux qui n'ont pas appris à bien prendre les paroles usent aussi mal des choses.*

Il est aisé de voir par ce qu'on dit de la naissance de MINERVE, que ce n'est qu'une allegorie pour exprimer la sagesse du Souverain Etre. Elle sort du Cerveau de JUPITER, non enfant, mais toute formée & armée de toutes pieces. La Sagesse divine n'a pas besoin d'accroissement pour se former, ni de secours étrangers pour se soutenir. Mais de cette fiction où la sagesse divine est personifiée naît une fausse divinité qu'on invoque sous le nom de MINERVE. Les POETES en feront le personnage de plusieurs fables que le tems consacrera comme des verités que le peuple crédule admirera malgré leur ineptie. Les STATUAIRES feront des Statues qu'on appellera d'abord *Statues de* MINERVE, & ensuite simplement MINERVE, & quoiqu'on ne les nomme ainsi que par une figure de Grammaire, ce nom fera pourtant reverer de la Pierre ou du Bois comme quelque chose de divin. C'est ainsi que les *uns disent qu'*OSIRIS *en son grand exercice, ayant départi sa puissance en plusieurs bandes & compagnies, il leur donna à chacune pour enseigne des figures d'animaux, desquels chacune bande depuis honora & eut en veneration le sien, comme chose sainte* (2). Voilà peut-être la source du Culte superstitieux que les EGYPTIENS ont

(1) D'Isis & d'Osiris.
(2) Plutarque d'Amiot d'Isis & d'Osiris.

ont rendu aux animaux. Quoiqu'il en ſoit, l'autorité du Docteur HYDE qui avoit communiqué en *Perſe* avec des Sectateurs de ZOROASTRE, & qui étoit ſi habile non ſeulement dans les Langues Orientales mais encore dans l'ancien Perſan qu'il auroit traduit les Livres de ZOROASTRE ſi la fortune lui en eut donné le loiſir, ſon autorité, dis-je, munie du témoignage d'anciens Auteurs Perſans & ſoutenüe de celui du Chevalier CHARDIN prouve bien, à ce qui me ſemble, que la Doctrine des MAGES de laquelle ZOROASTRE n'a été que le reſtaurateur, n'enſeignoit point l'éternité de deux principes, & les fables auxquelles cette Doctrine a donné lieu & qui paroiſſent encore aſſez clairement des Allegories phyſiques, diſpoſent à croire que le tout n'a été originairement qu'une veritable allégorie. Cependant CERDON, MARCION ſon diſciple & ſur tout MANES repandirent dans les premiers ſiecles du Chriſtianiſme l'opinion des deux principes, qu'ils enſeignerent comme une doctrine très-poſitive, & ſans laquelle on ne pouvoit ſauver la bonté ni même la juſtice divine. Les PAULICIENS la ſoutinrent juſques dans le ſeptieme ſiecle malgré les écrits des Peres de l'Egliſe qui avoient condamné cette opinion & ſur tout S. AUGUSTIN qui ſe ſignala contre elle après l'avoir abandonée. Elle ne ſubſiſte plus qu'en partie chez les CHRETIENS, car lorſqu'ils croyent qu'il y a un Etre mechant & malin qui porte au mal & qu'on nomme *Demon* ainſi que les anciens nommoient le mauvais principe, ils ne croyent point que cet Etre ſoit un principe Eternel, mais ſeulement une Créature intelligente qui a été réprouvée de DIEU pour avoir voulu s'egaler à DIEU même & qui déſeſpérée dans ſon état de reprobation fait bien tout ce qu'il peut comme l'ARIMANIUS des PERSES pour enlever à DIEU des Créatures capables de le loüer & pour ſe faire à lui une Cour de réprouvés dont il eſt le Prince & le Bourreau : ſemblable au TYPHON des EGYPTIENS il ne cherche qu'à corrompre la nature.

De tous les maux que nous faiſons
Il eſt l'Auteur & le complice.

Poëſies du P. DU CERCEAU.

Outre

Outre les anciens PERSES ou GUEBRES repandus en divers Païs & une Secte considerable chez les CHINOIS, l'opinion des deux principes se conserve encore chez plusieurs peuples tels que sont par exemple les TAPUYERRES, les CARAÏBES & les HOTTENTOTS. Les CARAIBES au rapport du P. LABAT reconnoissent du moins confusément deux principes l'un bon & l'autre mauvais qu'ils appellent MANITON & qu'ils croyent la cause de tout le mal qui leur arrive, c'est pourquoi ils le prient sans l'aimer mais seulement pour l'empecher de leur faire du mal, pendant que par un raisonnement des plus sauvages, ajoute le P. LABAT, ils disent que le premier de ces deux principes étant bon & bienfaisant de soi-même, il est inutile de le prier ou de le remercier puisqu'il donne sans cesse & sans qu'on lui demande tout ce dont on a besoin. C'est le raisonnement que font aussi les HOTTENTOTS. Je soupçonnne, dit LA LOUBERE en parlant d'eux, qu'ils ont quelque teinture du *Manichéisme*, parce qu'ils reconnoissent un principe du bien & un autre du mal qu'ils appellent *le Capitaine d'en haut & le Capitaine d'en bas*. Le *Capitaine d'en haut*, disent-ils, est bon, il n'est pas nécessaire de le prier, il n'y a qu'à le laisser faire il fait toujours bien, mais le *Capitaine d'en bas* est mechant, il le faut prier pour le détourner de nuire.

LA LOUBERE ne dit point si *le Capitaine d'en bas* est de bonne composition, mais par ce que le P. LABAT rapporte du MANITON des CARAÏBES ce n'est qu'un pauvre Diable moins aguerri que celui des CHRETIENS. La seule présence d'un CHRETIEN, une simple croix de bois qu'un CHRETIEN aura faite & placée en quelqu'endroit de la maison d'un CARAIBE empeche le MANITON d'approcher & de faire le moindre mal au CARAIBE qui sans cela en seroit fort maltraité.

Cependant quelquechose qu'on puisse dire de l'opinion des deux principes, il paroit que si on est évidemment certain qu'il y a dans le monde des effets qui ne peuvent être directement produits par un agent libre infiniment parfait, il faut nécessairement qu'il y ait quelqu'autre cause de ces effets; car comme le remarque PLUTARQUE dans le passage

ge qu'on vient de rapporter *il n'y a rien qui puiſſe être ſans cauſe précédente . . . . . . Il eſt force que la nature ait une cauſe dont procede le mal auſſi bien que le bien.*

La queſtion des deux principes eſt une des plus grandes queſtions qu'on ait jamais agitées: les ATHÉES en ont tiré les plus fortes inductions contre l'exiſtence d'un Dieu ſouverainement ſage, juſte, bon & puiſſant. BAYLE a ramaſſé avec beaucoup de ſoin tout ce qui s'eſt dit ſur ce ſujet, & a maintenu les inductions des ATHÉES avec tout l'art & la force que cet habile homme ſavoit donner aux opinions bonnes ou mauvaiſes, qu'il entreprenoit de faire valoir. Son but n'étoit aſſurément pas de fortifier l'ATHEÏSME, qu'il a ſi bien combattu en divers endroits de ſes ouvrages. Cependant on peut dire, que cet Article dans ſon Dictionaire a fait autant d'ATHÉES que d'autres articles ont fait de PYRRHONIENS.

On a vû des DÉISTES, même des CHRETIENS, être ſi fort frappés des raiſons tirées du mal Phyſique & du mal Moral répandus dans le monde, qu'ils ont cru que le premier Etre, l'Etre éternel & tout-puiſſant n'étoit pas le Créateur de l'Univers; mais qu'il avoit créé quelques Eſprits, quelques Dieux ou quelque Dieu ſubalterne, aſſez puiſſant toutefois pour être Créateur ou du moins Fabricateur de l'Univers, & que ce Dieu doüé d'une puiſſance finie, quelque grande qu'elle fût, n'avoit pu dans la formation du Monde, éviter l'imperfection qui ſe trouvera toujours dans tout ce qui ne viendra pas d'un Etre infiniment parfait, puiſqu'un Etre qui n'eſt pas infiniment parfait eſt néceſſairement borné dans ſa ſageſſe, comme dans ſa puiſſance.

XLVIII.

S'Il y a des hommes qui ont cru ou qui croyent encore deux Etres très-puiſſans & rivaux, dont l'un ſe plait à faire le mal, & l'autre le bien; s'il y en a qui rejettent l'exiſtence de tout Etre qui n'eſt point corporel, & qui n'admettent que la matière ſeule; la plûpart des hommes, pour ne pas dire tous, ſi on en excepte certains Philoſophes, croyent voir, ou voyent en effet divers Objets ou divers Etres diſtincts

tincts les uns des autres, dans un autre, dont quelques uns prétendent avoir un ſentiment & même une idée ſi néceſſaire, que ſans cela ils ne pouvoient concevoir l'exiſtence de deux objets diſtincts, bornés & mobiles. Ils appellent cet Objet où ils voyent ainſi les autres, *l'eſpace* ou *le vuide*, d'un nom familier aux enfans mêmes. Ainſi on regarde l'idée de l'eſpace ou du vuide, non comme une idée abſtraite priſe des Corps co-exiſtens les uns près des autres; mais comme l'idée de quelquechoſe de diſtinct des corps, dont ce quelquechoſe eſt le Lieu & ſans quoi ils ne pourroient ſe mouvoir.

Cependant, quoique l'idée de l'eſpace paroiſſe néceſſaire dans le ſyſtême de l'Univers, il y a des Philoſophes qui nient l'exiſtence de l'eſpace du moins par le raiſonnement. Tout le monde ſait que la Philoſophie d'ARISTOTE, ſi univerſellement reçüe autrefois dans l'*Orient* & dans l'*Occident*, & que celle de DESCARTES, ſi oppoſée à celle d'ARISTOTE, s'accordent à ſoutenir, que l'idée de l'eſpace n'eſt qu'une idée abſtraite de l'étenduë materielle, c'eſt-à-dire, de la matière même dont tous les corps ſont compoſés. Matière qui forme tout l'Univers, ſans qu'il puiſſe y avoir le moindre interſtice, eſpace ou vuide dans la Nature, deſorte que les Sectateurs de ces deux Philoſophes, ont, ſur ce ſentiment, admis comme un Axiome phyſique cette propoſition figurée, que *la Nature abhorre le vuide.* Preſque tous les Philoſophes de l'antiquité, qui ont précédé ARISTOTE, ſes contemporains, & ceux qui depuis ont étudié ſa Philoſophie, ont été de ce ſentiment, qui prevaut encore, quoique MOSCHUS Philoſophe *Phœnicien*, qui vivoit il y a près de 3000 ans, LEUCIPPE, DÉMOCRITE, DIODORE ſurnommé *Cronus*, EPICURE enſuite, & de notre tems GASSENDI & NEWTON ayent ſoutenu la néceſſité du vuide ou de l'eſpace,

- - - - - - - - - - - - - ne pouvant concevoir
Comment tout étant plein, tout pouvoit ſe mouvoir,

- - - - *Haud igitur quicquam procedere poſſet,*
Principium quoniam cedenti nulla daret res.

LUCRET. Lib. I.

Mais

XLIX.

MAis il y a des gens qui pouſſent bien leur ſentiment plus loin. Il y a des Philoſophes qui combattent l'exiſtence de tous les divers objets qu'on peut connoitre par le moyen des ſens. En liſant cet Ouvrage, s'il parvenoit juſqu'à eux, ils ne croiroient pas qu'il exiſtât, ni que je l'euſſe écrit, parce que chacun de cette ſorte de Philoſophes, croit, ou du moins croit qu'il eſt très-probable, qu'il eſt *le ſeul Etre exiſtant*, que lui ſeul eſt tout l'Univers, qu'il n'y a ni Ciel, ni Terre, & que quoiqu'il n'y ait rien que lui, il éprouve néceſſairement toute cette multiplicité de ſentimens & d'idées qu'il a, ou qu'il auroit s'il étoit véritablement tel que les autres hommes le croyent être. Ou s'il ne croit pas qu'il eſt abſolument le ſeul Etre exiſtant, il croit tout au plus qu'il y a un *Dieu* tout-puiſſant coexiſtant avec lui & qui lui fait éprouver toute ſorte de ſentimens, comme ſi véritablement il y avoit des objets réels qui en fuſſent la cauſe, deſorte que, ſelon cette eſpece de Philoſophes, je n'ai point d'yeux, je n'exiſte point, il n'y a point de Lumière. Et ſi un EGOÏSTE, c'eſt ainſi qu'on appelle ces Philoſophes, liſoit ceci, quoiqu'il eût les mêmes ſentimens qu'auroit un autre homme, en le liſant, l'EGOÏSTE croiroit pourtant qu'il ne tient point de papier entre ſes mains, & que lui-même n'a point d'yeux pour lire puiſqu'il n'a pas même de corps.

La Secte de ces Philoſophes, eſt à la vérité ſi petite, que je douterois qu'il y en eût ſi je n'en avois vû un ou peut-être deux. En effet quand la démonſtration manqueroit pour convaincre l'eſprit de la réalité des Etres qui nous environnent, un ſentiment prédeterminant nous force à la reconnoître, & ſi ce ſentiment même eſt une illuſion, j'oſe aſſurer, par ce que j'ai vû faire à ces deux EGOÏSTES, que leur illuſion étoit ſi vive qu'elle leur faiſoit ſouvent oublier la Doctrine de leur Secte. Il faut pourtant convenir, que quelqu'extravagante que cette opinion paroiſſe d'abord, elle ne paroît telle, que parce qu'on

en

en juge par ce ſentiment prédéterminant dont je viens de parler, & qu'à l'examiner par le raiſonnement, c'eſt une des plus difficiles à refuter, ſi même on le peut.

Ceux qui douteroient de l'extrême probabilité de cette opinion n'ont qu'à voir un petit Livre écrit en Anglois par Mr. BERKELEY, intitulé *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1), où cet habile homme détruit le Monde matériel, comme inutile à tous les ſentimens & à toutes les idées que peuvent avoir des Etres purement ſpirituels, ce qu'il n'a point fait pour conduire à l'Athéïſme par une voye nouvelle, ainſi qu'il en eſt injuſtement accuſé dans une diſſertation qu'on a ajoutée à la fin de *la Démonſtration de l'exiſtence de Dieu de Mr. de Cambray*; mais au contraire pour guerir de l'Athéïſme. Mr. BERKELEY, maintenant Evêque en Irlande, eſt un Eccléſiaſtique ſi pieux qu'il a voulu faire dans les *Bermudes* des établiſſemens de Religion, & que dans cette vûë il s'eſt expoſé avec beaucoup de dépenſe aux riſques & aux peines d'un ſi long voyage.

Cependant quelque probable que puiſſe être la Doctrine de l'EGOÏSME, c'eſt, à l'égard de la Phyſique, l'opinion du monde dont les progrès ſont le moins à craindre, ſi elle eſt fauſſe. On peut aſſurer que ceux-mêmes qui la ſoutiennent le mieux, ne la croyent tout au plus que lorſqu'ils en parlent. Mais il y a un EGOISME de Morale plus à craindre & auſſi étendu que l'autre l'eſt peu. Il a pour Sectateurs tous les hommes des quatre parties du Monde, & c'eſt de cet EGOISME que dépend la Juſtice & toutes les Vertus, qui doivent faire le bonheur de

(1) *Three Dialogues between Hylas and Philonous:* The deſign of which is plainly to demonſtrate the Reality and Perfection of human Knowledge, the incorporeal Nature of the Soul, and the immediate Providence of a Deity, in oppoſition to Sceptics and Atheiſts: Alſo to open a Method for rendering the Sciences more eaſy, uſeful and compendious. By GEORGE BERKELEY, M. A. Fellow of Trinity-College Dublin, the ſecond Edition. London for W. and J. Innys 1725. 8. pp. 166.

de la Societé humaine. On ne doit pas ainsi s'inquiéter beaucoup de l'EGOISME Physique. On peut le supposer faux, sans courir grand risque ; mais de plus c'est que vrai ou faux, si je puis parvenir à trouver quelques vérités par la méthode que je me propose, si je puis être conduit par le secours de l'évidence, jusqu'aux principes généraux de l'Ontologie, de la Métaphysique, de la Physique même, je dois trouver des vérités tout-à-fait indépendantes de la réalité de l'existence de l'Univers. Des verités telles que l'Univers ne puisse exister s'il n'existe qu'en consequence de ces verités. Que l'existence de Dieu, s'il y en un, ou des Dieux, s'il y en a plusieurs, que l'existence de l'EGOISTE même ne puisse être connuë qu'en consequence de ces verités. Que l'EGOISTE le plus outré en niant l'existence de l'Univers, celle de Dieu même, s'il est possible, celle du papier où il croira lire ces lignes, bien persuadé qu'il ne fait que croire & qu'elles ne sont pas, ne puisse toutefois s'empêcher de convenir de ces verités. Peut-être même, s'il est dans l'erreur, s'en trouvera-t-il quelqu'un qui le détrompera.

Au reste, il n'est point étonnant qu'il y ait des hommes, qui nient le pouvoir actif de l'homme, l'existence d'une substance spirituelle, celle du vuide, celle même de tout l'Univers, puisqu'on voit dans *les Hypotyposes de* SEXTUS *Empiricus* Livre II. Chapitre 6. qu'un prétendu Philosophe nommé GORGIAS déja cité, alloit jusqu'à dire, que *rien n'existoit, non pas même l'Entendement qui prétend concevoir qu'il y a des choses qui existent.*

Ce qu'on peut dire, c'est qu'à moins que le nombre des extravagances ne soit infini, il n'y en a point qui n'ait été dite & soutenuë par quelques uns de ces gens qu'on nomme *Philosophes*. Nom qui est si souvent profané, & qui marque plutôt un esprit de parti dans ceux à qui on le donne, qu'il ne marque l'amour de la verité, ou de la sagesse d'où il tire sa première signification. Cependant quoiqu'il en soit, je ne dois pas moins apprehender de traiter précipitamment une chose d'extravagance, parce qu'elle est opposée à mes sentimens, que d'en recevoir une au-

tre comme vraie, parce qu'elle s'accommode à ma façon de penser.

L.

De la diversité de tant d'opinions se sont formées des Sectes de Philosophes qu'on a nommés,

Sceptiques, parce qu'ils affectoient de ne faire que peser les raisons du Pour & du Contre, & de rester toûjours en suspens.

Zetétiques, parce qu'ils affectoient de chercher toûjours la verité, & de ne rien trouver qui pût les assurer d'elle.

Aporetiques, parce qu'ils faisoient profession de douter de tout.

Ephectiques, parce qu'ils suspendoient toûjours leur Jugement.

Académiciens, parce que cette profession de douter de tout & de disputer pour & contre sur toute sorte de sujets, s'introduisit parmi les Disciples de l'Ecole de Platon laquelle se nommoit l'*Académie*; & enfin Pyrrhoniens, de Pyrrhon natif d'*Elide*, qui vivoit il y a environ 2050. ans. On dit qu'après avoir lû les Livres de Démocrite & de Métrodore de *Chio*, suivi Anaxarque l'*Abderitain* dans les *Indes*, & y avoir eu diverses Conferences avec les Gymnosophistes, il revint en *Grece*, si persuadé qu'il étoit impossible de connoître la verité, qu'il ne vouloit rien assurer, pas même qu'il ne falloit rien assurer. Ainsi le *Pyrrhonisme* combat tout ce qui est Dogme, & n'en établit aucun. Il n'établit rien, pas même le Doute, dit Sextus *Empiricus* dans les *Institutions Pyrrhoniennes* (1). Desorte que quand un *Pyrrhonien* dit, que *toutes choses sont fausses*, qu'*il n'y a rien de vrai*, il entend que ces propositions là mêmes sont fausses aussi bien que les autres.

Les Anciens ont parlé de Pyrrhon comme d'un ignorant & d'un fou, ainsi il y a lieu de croire que c'est

(1) Liv. I. Chap. 7.

c'eſt moins à ſon honneur que par dériſion, qu'on a nommé PYRRHONIENS ceux qui ont affecté de ſuſpendre conſtamment leur Jugement ſur tout ce qui paroiſſoit de plus évident aux autres hommes. Mais un ſavant Evêque, dont les Oeuvres poſthumes (1) ont été conſacrées au triomphe du *Pyrrhoniſme* & à celui de la Foi Chretienne, prétend que PYRRHON *fut bien éloigné d'être tel qu'on l'a voulu repreſenter*, que toutes les extravagances dont on l'a accuſé ont été *controuvées, pour le tourner en ridicule, par des gens peu ſinceres & mal informés de ſa Doctrine.*

Au reſte les PYRRHONIENS ne diſent pas ſeulement, qu'il n'y a que des probabilités ou des vraiſemblances dans toutes les choſes de ſimple ſpéculation, mais ils diſent auſſi, qu'il n'y a aucune certitude dans la difference du bien & du mal moral, dans la juſtice ou l'injuſtice des Loix; qu'à cet égard tant de raiſons pour & contre balancent l'eſprit avec égalité, qu'on ne peut ni décider que l'homme ait des droits & des devoirs qui le regardent, ni dans la ſuppoſition qu'il y en eût, s'aſſurer de ce en quoi ils conſiſteroient; que puiſque dans les Sciences les moins compliquées on ne doit ſe flatter que de l'apparence de la Verité, à plus forte raiſon dans les Sciences morales qui ont des principes ſi differens & ſi conteſtés chez toutes les Nations. Ils ajoutent d'ailleurs, que les Actions des hommes ſont ſuivies de ſuccès ſi differens que ce qui ſemble devoir nous conduire à un but eſt ſouvent ce qui nous en écarte, qu'on ne peut ainſi déterminer aucune regle ſure de conduite, & qu'ainſi que dans les choſes de ſimple ſpéculation, il vaut mieux ſe contenter de la vraiſemblance ou reſter dans l'indifference de ce qu'elles ſont, que d'aller ſe diſtiller en vain la cervelle pour les comprendre; de même dans les choſes qui regardent la conduite de la vie, il vaut mieux ſe conformer aux mœurs du Païs où on ſe trouve & ſe confier du reſte au hazard qu'à une raiſon toûjours incertaine, toujours incapable d'inſtruire de ce qu'on doit croire & ce qu'on doit faire. Du moins, diſent-ils, on évi-

(1) *Traité Philoſophique de la Foibleſſe de l'Entendement humain*, par Mr HUET ancien Evêque d'Avranches. Amſterdam, chez H. du Sauzet 1723. in 12. pp. 296.

évite alors l'inquietude & la peine de se fatiguer l'esprit pour prendre peut-être un parti contraire à la Verité, ou des mesures opposées à ce qu'il auroit fallu faire. Ainsi on parvient par une heureuse indifference à la tranquillité à l'égard des opinions, & à la constance à l'égard des évenemens. *Un* SCEPTIQUE *donc considerant la bizarrerie d'opinions & de pratiques differentes, dit* SEXTUS EMPIRICUS, *s'abstient de juger & de décider que quoique ce puisse être soit par sa nature bon ou mauvais, permis ou illicite, & s'éloigne en cela de la témérité des Dogmatiques; & au reste il se conforme, sans poser aucun Dogme, aux établissemens reçus dans la conduite ordinaire des hommes: Cela fait que dans les choses qui dépendent des opinions, il ne se passionne pour aucun parti, & qu'à l'égard de celle où il est contraint de souffrir, les souffrances sont moderées. Car il souffre en qualité d'homme capable de sentiment; mais comme il n'adopte pas outre cela cette opinion, que ce qu'il souffre soit naturellement un mal, il conserve une certaine modération d'ame dans les choses qu'il souffre.*

Que l'esprit de l'homme est borné!
Quelque tems qu'il donne à l'étude,
Quelque pénétrant qu'il soit né,
Il ne sçait rien à fonds, rien avec certitude,
De ténebres pour lui tout est environné.
La lumiere qui vient du Savoir le plus rare,
N'est qu'un fatal éclair, qu'un ardent qui l'égare,
Bien plus que l'ignorance, elle est à redouter.
Longues erreurs qu'elle a fait naître,
Vous ne prouvez que trop, que chercher à connoitre,
N'est souvent qu'apprendre à douter.

Poëf. de M. DES HOULIERES

C'est le résultat de *la Philosophie Pyrrhonienne.*

L I.

ON ne finiroit point, si on entreprenoit de rapporter toutes les opinions qui se sont fait des Sectateurs malgré les discordances qu'il faut que la plûpart de ces opinions ayent nécessairement avec les premières notions du Sens-commun. Rien ne marque plus tristement la misere de l'homme & l'abus

de ſa raiſon; ou ſi la raiſon n'y peut remedier, rien ne marque mieux le triomphe des PYRRHONIENS ſur les DOGMATIQUES.

Il eſt aiſé de voir, que de la combinaiſon des principales opinions qu'on vient de rapporter, & qui ſont toutes ſuſceptibles de diverſes additions & de diverſes alterations, il doit en reſulter une grande varieté de conſéquences, ou plutôt d'abſurdités; mais ſans s'y étendre davantage, il faut dire avec LACTANCE, que puiſqu'un Livre ne ſuffiroit pas à parcourir les diverſes opinions de chaque Philoſophe, il ſuffit d'en avoir rapporté quelques unes qui faſſent juger de ce que peuvent être les autres. *Quoniam ſingulorum errores percurrere non eſt unius Libri opus, ſatis ſit pauca enumeraſſe, ex quibus poſſit, qualia ſint cœtera, intelligi* (1).

Cependant au milieu de tant de contrarietés, quel moyen de s'aſſurer de la Verité, ſi tant eſt qu'on puiſſe s'en aſſurer? Eſt-ce de comparer ces opinions les unes avec les autres, d'en examiner les conſequences & de conſulter la raiſon pour en juger? Mais une raiſon peu éclairée, qui n'aura pas remonté juſqu'aux principes des choſes, jugera ſur des vraiſemblances, ſur des principes intermédiaires mal fondés, & ſelon le raport que les choſes auront avec les opinions dont on ſera prevenu: C'eſt la manière ordinaire dont on juge des choſes, & c'eſt ſans doute cette maniere de juger qui multiplie l'erreur au lieu de la détruire. Par cette methode les préjugés de l'éducation, les diſpoſitions qui viennent du tempéramment, les impreſſions qu'on a reçuës & dont les effets ſont d'autant plus dangereux qu'elles ſont plus imperceptibles, diſpoſent à admettre certaines choſes plutôt que certaines autres, & content des vraiſemblances qui plaiſent, on les adopte enſuite comme des verités dont on s'érige en défenſeur. Alors ſans avoir examiné s'il eſt indubitable qu'on ne ſoit point dans l'erreur, on employe tout ce qu'on a d'adreſſe, de ſavoir & d'eſprit pour ſoutenir le parti qu'on a pris, & on s'entête quelquefois au point de ne pouvoir plus être détrompé; car on ne fait rien ſans volonté & la volon-

(1) *De falſa Sapientia*, Cap. 24.

volonté n'eſt plus libre, elle s'eſt livrée obſtinément au parti qu'on a pris.

La précipitation, l'orgueil & la pareſſe auxquels les hommes ſont plus ou moins ſujets paroiſſent extremement à redouter dans la recherche du vrai. La précipitation fait trop aiſément prendre un parti, l'orgueil engage à le ſoutenir & jette dans l'obſtination. Pourquoi me ſerois-je trompé? Pourquoi un autre auroit-il plus de raiſon que moi ? La pareſſe détourne de l'application & du travail néceſſaire & en ſuppoſe ſouvent beaucoup où il y en a peu. On la voile du manteau de la modeſtie & on dit, préſumerai-je de pouvoir mieux penſer qu'un autre ? Tant d'habiles gens ont cru telle choſe, pourquoi ne la croirai-je pas, ſerai-je aſſez vain pour me croire plus habile ? C'eſt ainſi que les paſſions de l'homme parlant un langage different contribuent toutefois également à ſa perte & à ſon ignorance.

Malgré la reſolution que j'ai priſe je la ſens cette pareſſe qui me porte à me jetter dans les bras de l'indifferent *Pyrrhoniſme.* Je ſuis effrayé de cette multitude d'opinions & dans la ſpeculation & dans la Morale. Je ſuis prêt à me contenter de vraiſemblances comme on ſe repait de ſonges dans le ſommeil. Mais cependant je ne ſens pas que cette indifference me ſoit poſſible, ni comment elle pourroit me procurer cette tranquillité d'ame, cette exemption de trouble que les SCPETIQUES ont nommé *Ataraxie* (1), & qui ſelon eux ſuit la ſuſpenſion du jugement comme l'ombre ſuit le corps. Je ſens bien qu'il y a une infinité de choſes dont la connoiſſance m'importe ſi peu qu'il m'eſt preſqu'indifferent de les ſavoir ou de les ignorer. Que le Soleil tourne autour de la Terre ou la Terre autour du Soleil, je n'en joüirai pas moins de la beauté du jour qu'une riante Campagne offre à mes yeux, des Coteaux, des Prairies, des Bois, des Terres de diverſes couleurs, des Rivieres qui ſerpentent, des Lointains où ma vüe ſe repoſe agréablement, je ne ſerai pas moins enchanté d'un ſi beau ſpectacle ſoit que je ſache ou que j'ignore ce que c'eſt que la Lumiere & ſi la viſion ſe fait par la peinture des objets ſur la Choroide ou ſur la Retine.

Ainſi

(1) *Inſt. Pyrrhoniennes* Liv. I. Ch. XII.

Ainsi il y a des choses dont je puis joüir sans m'embarrasser de les connoitre & ces choses sont presque tous les objets des sens. Mais puis-je être indifferent sur la verité de ces propositions,

J'existe, & moi qui pense j'existerai toujours, ou je serai anéanti après cette vie.

Il y a un Dieu remunerateur du bien & du mal, ou il n'y a ni Dieu, ni bien, ni mal.

Tout mon bonheur ou mon malheur se borne à cette vie, ou bien *j'ai un plus grand bonheur à esperer après ma mort, ou de plus grands malheurs à craindre.*

La vertu consiste dans la conformité des pensées & des actions avec ce qui est juste, c'est-à-dire, *dans le bon usage de la raison; Le peché consiste dans le contraire*: Et *le juste & l'injuste sont déterminés dans la nature des choses*, ou bien, *le juste & l'injuste ne sont que des choses d'opinion & la vertu ou le crime ne sont en soi que de vains noms.*

S'il y a un Dieu remunerateur du bien & du mal & qu'il y ait des choses justes d'où ce bien resulte, il exige que des Créatures raisonables s'y conforment, ou *il ne l'exige pas.*

S'il l'exige & que ces Créatures soient immortelles, elles seront punies ou recompensées selon l'usage qu'elles auront fait de leur raison, ou, *quelques choses qu'elles fassent elles n'ont ni châtiment à craindre ni recompense à esperer.*

Ne point chercher par la raison à remedier aux maux de cette vie & donner tête baissée dans un avenir qui peut être très-heureux ou très-malheureux pour nous selon ce que nous ferons ou ce que nous ne ferons pas, est ou une grandeur d'ame admirable, ou une extravagance effroyable, ou une pernicieuse imbecillité.

Faire des plaisanteries sur des choses d'où dépend notre vrai bonheur & celui des autres hommes, marque un esprit superieur, très-pénétrant, très-judicieux & très-bien reglé, ou *un esprit vain, superficiel, faux, déreglé, presomptueux & ridicule.*

Quoique la connoissance de ce qu'il y a de vrai dans ces propositions soit une connoissance speculative, elle influe si fort sur toute la conduite de la vie qu'on ne peut sans fureur ou sans stupidité être indifferent à cet égard, C'est delà que dépend ce qu'on doit faire dans une infinité de cas particuliers à l'egard de ses parens, de ses amis, de son Prince, de ses Concitoyens. Car on peut dire, ainsi que CICERON l'a remarqué dans le *premier Livre des Offices*, qu'*il n'y a point de*

de moment dans la vie où il n'y ait des devoirs à observer, soit dans les fonctions publiques ou dans les affaires particulières, soit dans ce qui se traite au Barreau ou dans la conduite du domestique, soit dans ce qu'on ne fait qu'avec soi-même, soit dans les liaisons qu'on prend avec les autres, & c'est, dit-il, *dans la pratique ou dans l'inobservance de ses devoirs que consiste l'honneur ou la honte de cette vie.* Ce qui a fait dire au même CICERON dans le *premier Livre des Loix* „ Que de toutes les choses que les „ hommes peuvent examiner il n'y a rien de plus important que de bien comprendre que nous sommes „ faits pour être justes & que ce qui est juste ne l'est „ point par un établissement d'opinion, mais par une „ institution de la Nature. *Omnium quæ in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto præstabilius, quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus.* Comment peut-on donc être indifferent ou tranquille à cet égard? Comment l'*Ataraxie* des Sceptiques peut-elle suivre la suspension du jugement à l'egard des propositions précédentes, puisque selon l'une ou l'autre alternative de ces propositions toute la conduite doit changer de principes & de regle ? Si ceux qui se jettent dans le *Pyrrhonisme* ont de bonnes raisons pour ne s'inquieter de rien, dès là ils cessent d'être parfaitement *Pyrrhoniens* & la regle qui les assure que ces raisons sont bonnes peut être appliquée pour juger de la verité des autres choses qu'on peut examiner. S'ils doutent que les raisons même qu'ils ont de douter soient bonnes, d'où peut naitre leur tranquilité qui peut causer leur *Ataraxie*?

Ce n'est pas que le doute ne soit la prémiere démarche qu'on doive faire dans la recherche de la verité, mais ce ne doit être qu'une preparation à la recevoir dès qu'elle paroitra conduite par l'évidence; on ne doit douter que pour écarter les obstacles qui s'opposeroient à l'admission du vrai. Mais aussi ne faut-il rien admettre pour vrai que ce que l'evidence force à recevoir pour tel. Si on ne parvient ainsi à connoitre que fort peu de choses, du moins sera-t-on sûr de ce qu'on connoitra. Un homme n'est pas riche parce qu'il posséde une grande quantité de fausse monnoye. C'est au contraire de quoi le faire pendre. Un homme n'est pas instruit lorsqu'il ne sait que con-

confusément une infinité de choses, ce n'est qu'un plus grand sujet d'erreur.

Le *Pyrrhonisme* absolu paroit impossible, quoi que GORGIAS en ait dit. Un homme peut-il veritablement douter qu'il existe, qu'il pense diversement, c'est-à-dire, qu'il ait diverses idées toutes distinctes par des differences qui leur sont particulieres ? Un homme peut être assez fou pour le dire, mais dans sa folie même il ne sera pas exempt de mauvaise foi. Aussi SEXTUS *Empiricus* qui a conservé avec soin toutes les raisons & les opinions des *Sceptiques* (1) n'a point été jusques là, ni jusqu'à méconnoitre que ces propositions là étoient vraies dont le contraire étoit absurde. Ainsi les SCEPTIQUES ont laissé une porte ouverte à la verité, c'est par là qu'il faut courageusement la chercher sans s'embarrasser des opinions des autres hommes. C'est assez qu'ils soient hommes pour être sujets à l'erreur, GERSON l'a dit des Papes, on peut bien le dire des Philosophes, la diversité des opinions en est une bonne preuve. *Omnis homo circumdatus infirmitate potest et fallere & falli.* „ Tout homme par cela même qu'il est homme étant „ sujet à l'infirmité humaine peut tromper & être „ trompé. Je suis homme comme un autre, mais par cela même que je puis m'égarer en tant que créature foible & sujette à l'erreur, ne puis-je aussi trouver le bon chemin en tant que créature capable de raison? Sujet aux foiblesses de la nature humaine ne puis-je aussi prétendre à ses avantages? Si l'homme est capable de connoitre la verité, il me semble qu'il doit d'autant plus aisément y parvenir qu'il est fait pour agir & que c'est d'elle qu'il doit prendre les regles de sa conduite. Desorte que la grande attention qu'elle exige doit moins venir de la difficulté de s'en instruire que de l'importance de ne s'y pas tromper.

(1) *Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes* de SEXTUS EMPIRICUS en trois livres, traduites du Grec avec des Notes qui expliquent le Texte en plusieurs endroits. 1725. 12. pp. 434.

Fin du premier livre.

RE-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE SECOND:

De la Verité & de l'Evidence. Obſervations & Remarques ſur les Signes de nos Penſées.

Diſcentem diſcipulum & meipſum erudientem, non docentem magiſtrum hic me profiteor; nam mutuo iſta fiunt & dum docent homines diſcunt.
BONA.

SECTION I.

Raiſons de ce qui fait la matiere du premier livre.

DANS les Refléxions (a) qui m'ont determiné à entreprendre les recherches que je me propoſe de faire, j'ai penſé qu'il n'y avoit aucune raiſon de croire que l'evidence ne fut le propre que des ſciences Mathematiques, qu'on en regarde communément comme les ſeuls depoſitaires. Ce qui m'a fait penſer ainſi, c'eſt que les Mathematiques bien conſiderées ne ſont qu'une claſſe de verités Metaphyſiques, & que leurs demonſtrations ne ſont que l'effet d'une methode exacte appliquée à la connoiſſance de diverſes ſortes de grandeurs. Et comme cette methode n'eſt que la methode exacte de tout bon raiſonnement, ce qui me la fait nommer *Syllogiſmique univerſelle*, j'ai cru qu'elle pouvoit être employée à la diſcuſſion de la verité dans toutes les ſciences Philoſophiques & que toutes ces ſciences étant egalement fondées dans la Metaphyſique, elles devoient être ſuſceptibles de la même evi-

(a) Liv. I. n. IX,

evidence & qu'on pourroit l'y découvrir, si on y recherchoit la verité avec autant d'impartialité & avec autant de precaution que les Mathematiciens la recherchent dans la considération de la quantité numerique en Arithmetique, de la quantité continue en Géometrie, & des grandeurs quelconques en Algebre. Sur quoi je me suis proposé de me mettre dans un état où la verité fut determinément mon objet, sans penser même en la cherchant au rapport qu'elle auroit à mon bonheur, quoique persuade en general qu'il en resultoit ; mais j'ai voulu en faire abstraction, crainte qu'en trouvant quelque verité qui parut m'en écarter, faute de bien voir toutes les vrayes conséquences, le préjugé n'entrât pour quelquechose dans mes recherches, & que me faisant biaiser un peu d'abord, je ne me trouvasse ensuite fort eloigné de mon objet. Ainsi sans autre desir que de m'assurer de la verité, & sans autre crainte que de la méconnoitre, j'ai cru qu'il falloit rechercher même les verités pratiques avec la même impartialité qu'on recherche les verités de simple speculation, lesquelles on veut parfaitement savoir, pour lesquelles on s'échauffe, auxquelles on s'applique jusqu'à en oublier les besoins de la vie, & dans lesquelles néanmoins tout est indifferent excepté la seule connoissance de la verité.

Je crois donc que loin de me proposer d'Hypothese à établir, n'y de These à prouver, je dois commencer par ne rien admettre que ce que *la seule necessité, la seule force de l'evidence m'obligeroit d'admettre par des propositions qui naissent les unes des autres & qui se trouvent liées par des conséquences si necessaires qu'elles n'ayent d'autres sources que des principes d'identité*, c'est-à-dire, *des principes tirés de la definition des termes, tellement que le contraire implique contradiction.* Si les Mathematiciens ont trouvé l'evidence dans les Mathematiques c'est à cette methode qu'ils la doivent.

J'aurois pu dès lors commencer à chercher cette évidence dont j'ai tant parlé & sur laquelle je fonde tout mon espoir ; mais comme j'ai resolu de bien vivre avec mes prejugés & de ne les point abandonner tant que je ne trouverai pas evidemment qu'ils sont mal fondés, j'ai cru qu'il me seroit utile de faire une revue de leurs causes principales, afin que si je

si je trouvois quelque verité opposée à ce que je croyois, je pusse en remontant d'abord jusqu'aux causes de l'erreur decouvrir plus aisément la foiblesse du fondement sur lequel je l'avois admise & avoir ainsi moins de peine à m'en degager. Et comme j'avois ouï souvent repeter à des gens dont la reputation n'est pas mediocre, que la raison de l'homme n'est qu'erreur, que tenebres, qu'incertitude, j'ay voulu examiner plus au long s'il y avoit de la presomption & de la temerité à un homme quel qu'il fût à vouloir compter sur elle, c'est ce que j'ai fait dans ce premier livre (a). Car les discours de ces gens là, ni les Hypotyposes de SEXTUS EMPIRICUS, quoiqu'un bon livre, ni *le Traité de la foiblesse de l'Esprit humain* par HUET Eveque d'*Avranches*, ouvrage trop mauvais peut-être pour être cité, ne m'avoient pas plus persuadé que quelques citations de Poësie & que quelques airs d'Opera ou chansons de table dans lesquelles on declame contre la raison en faveur des plaisirs, comme des gens plus graves declament contre elle en faveur de leur croyance; il me paroissoit, que ceux même qui combattoient ainsi la raison pretendoient qu'ils avoient raison de la combattre, & que d'opposer la raison à la raison, c'est dire que la raison est raisonnable & quelle ne l'est pas, ce qui me paroit une contradiction, une absurdité.

Je me suis occupé à l'examen de cette question plus qu'il ne faut sans doute pour la resoudre puis qu'il s'agit seulement de faire attention à ceci, c'est que *quelquechose que l'homme fasse il n'a point d'autre source d'action que sa volonté ni d'autre motif de determination que ce que son jugement lui fait decider être le plus convenable & qu'ainsi quelquechose qu'il fasse ou qu'il croye, il ne peut agir que par sa propre raison*: d'où il resulte qu'il *agit d'autant plus imprudemment qu'il l'applique moins à s'assurer de la Vérité, & que tout ce qu'on dit contre la raison ne doit s'entendre que du mauvais usage qu'on peut en faire*; que ces erreurs, ces ténèbres, ces incertitudes qui fournissent de si belles phrases à ceux qui déclament, ne viennent que des passions, des préjugés & de l'indifference qu'on a pour elle & pour le véritable bonheur. Mais ayant senti qu'un des principaux obstacles à la connoissance de la Vérité & au bon usage

(a) N. XII. & *suiv.*

usage de la raison, est *le défaut de courage*, j'ai cru que je devois long-tems m'occuper des raisons qui peuvent l'exciter & le soutenir, afin que l'impression n'en fût pas legère, & que je fusse rappellé à moi-même si le courage venoit à faillir. C'est ce qui m'a fait insister si long-tems sur la question la plus facile à resoudre.

Enfin j'ai cru que je ne ferois pas mal de me remettre devant les yeux les principales opinions qui ont partagé ce qu'on appelle les Philosophes, & qui partagent encore tous les hommes, soit telles que je les ai rapportées, soit avec des additions ou d'autres differences qui peuvent extrêmement varier. C'est comme une notice pour m'empêcher de confondre les sentimens des uns avec ceux des autres, & me faire penser à des choses auxquelles je ne penserois peut-être pas, puisqu'il y en a plusieurs assurément auxquels je n'aurois jamais pensé.

CHAPITRE I.

Recherche de la Vérité & de l'Evidence.

L I I.

Supposé que les quatre propositions suivantes ne soient pas fausses:

Si je disois avec DESCARTES, *je pense, donc je suis*, je dirois *ce qui est*, je dirois *vrai*, je dirois la *Vérité*.

Si je disois avec EUCLIDE, que *deux Quantités qui sont égales à une troisième sont égales entre elles*, je dirois *ce qui est vrai*, je dirois une *vérité*.

Si je disois avec DESPREAUX,

Cinq & quatre font neuf, ôtez deux, reste sept,

je dirois *ce qui est vrai*, une *vérité*.

Si je disois avec Madame DESHOULIERES

Les plaisirs sont amers sitôt qu'on en abuse,

je dirois de même *ce qui est vrai*, ce qui est une *vérité*, en un mot je dirois *ce qui est*,

La

La Vérité n'eſt donc que *ce qui eſt*; la *connoiſſance de la Vérité*, la *connoiſſance de ce qui eſt*; & la *recherche de la Vérité*, la *recherche de ce qui eſt*. Soit donc cette définition de termes.

L I I I.

LE *Vrai* ou *la Vérité* eſt *ce qui eſt.*

L I V.

ET *la Connoiſſance de la Vérité*, n'eſt que *la conformité du jugement avec la nature des choſes*, c'eſt-à-dire, avec ce que les choſes ſont effectivement en elles-mèmes & rélativement avec d'autres.

Car *la nature d'une choſe* n'eſt que *la choſe même telle qu'elle eſt en ſoi*; d'où reſulte ce qu'on doit penſer d'elle pour en penſer convenablement à ce qu'elle eſt, & à ce qu'elle n'eſt pas, ſoit en elle-même, ſoit relativement à d'autres choſes. *Nature des choſes.*

Obſervation.

AInſi c'eſt dans la nature des choſes mêmes qu'il faut chercher la Vérité & non dans l'autorité des Philoſophes.

Ipſa doce quæ ſis, hominum ſententia fallax.

Ovid. *Faſt.* Lib. 5.

La Vérité ne dépend point de leurs Déciſions, la bonté de leur déciſions dépend au contraire de la nature des choſes; c'eſt ce qui a fait dire au Chancelier Bacon dans l'Aphoriſme 122. de ſon *Novum Organum*, ce qu'il avoit déja dit dans ſes *Cogitata & Viſa*, ſavoir, qu'on doit „ chercher à découvrir les choſes dans la „ lumière de la Nature, & non dans les tenèbres de „ l'Antiquité ". *Rerum Inventio à Naturæ luce petenda, non ab Antiquitatis tenebris repetenda eſt.*

L V.

LA queſtion maintenant eſt de ſavoir s'aſſurer de ce qui eſt, & de s'en aſſurer ſi parfaitement qu'il ne ſoit pas poſſible qu'on ſe trompe: Car c'eſt cette aſſurance, cette certitude parfaite que j'appelle *Evidence.*

Evidence.

L V I.

VOici donc le premier Problème à reſoudre: *Trouver un degré de connoiſſance ſi parfait qu'il ſoit impoſſible de ne pas connoître la Vérité dans ce qui eſt connu à ce degré.*

Ou ſi on veut en d'autres termes:

Déterminer préciſément en quoi conſiſte l'Evidence, *en prenant ce terme pour une connoiſſance ſi parfaite qu'il ſoit impoſſible d'être dans l'erreur à l'égard de ce qui eſt ainſi connu.*

C'eſt ce qu'il faudra chercher, mais c'eſt ce que je crois trouver dans l'expreſſion même dont je viens de me ſervir; car ſi par *Impoſſible* on entend, *ce qui n'eſt, ni ne peut être*, le *contraire* de ce qui eſt impoſſible *eſt néceſſairement vrai*, c'eſt-à-dire, *ne peut pas ne point être.*

Impoſſible.

Ainſi on connoit évidemment tout ce qu'on connoit ſi néceſſaire, que le contraire eſt impoſſible. Mais comment connoitre que le contraire eſt impoſſible, n'eſt-ce pas le Dialèle des *Pyrrhoniens*, ce cercle vicieux où on emploie une choſe qui n'eſt point encore prouvée, pour en prouver une autre qui doit à ſon tour ſervir de preuve à la premiére? Si cela étoit, adieu l'évidence; ce ſeroit tomber dans le progrès à l'infini, dans ce cercle de recherche & d'incertitude d'où on ne peut ſortir & où on erre toujours.

C'eſt ce qu'il faudra examiner.

CHA-

CHAPITRE II.

Des Penſées & des Signes.

POSITIONS.

LVII.

Première Poſition.

LEs hommes éprouvent divers Sentimens ou Idées, qu'ils peuvent comparer les unes aux autres.

Seconde Poſition.

LEs hommes peuvent établir, que les Sons articulés de la voix ſeront les Signes de tels ou tels Sentimens, de telles ou de telles Idées.

Remarque.

ON ne peut vouloir raiſonner & rejetter ces deux POSITIONS ou *Demandes* préliminaires. C'eſt au fond ne demander autre choſe ſinon de convenir que les hommes penſent & qu'ils parlent. Je les appelle *Poſitions*, parce que je ne veux qu'elles pour le fondement des connoiſſances que je cherche à acquerir. Nous ne pouvons raiſonner que ſur les Sentimens & les Idées que nous avons. Nous ne pouvons nous les communiquer que par des Signes, & de tous les Signes qu'on peut choiſir, les Sons articulés de la Voix ſont les plus naturels & par conſéquent les plus commodes.

LVIII.

Exemple & Remarque.

J'Ai l'Idée d'une étenduë ou ſurface terminée de façon que toutes les extrémités ſont également éloignées de ſon milieu, je puis avoir une tel-

le idée quand même je ne faurois aucune Langue: Mais dès que je voudrai exprimer par les Sons articulés de la Voix les fentimens que j'ai, je puis appeller ce quelquechofe dont j'ai l'Idée *Figure*, fon milieu *Centre*, l'arrangement de toutes fes parties terminantes *Circonference* ou *Ligne circulaire*, je puis même d'un feul mot appeller ce que je conçois ainfi, un *Rond* ou un *Cercle*, & fi j'ai réflechi fur les proprietés de cette figure, alors *Rond* ou *Cercle* ne me donnera pas feulement l'idée d'une efpace ou d'une furface dont tous les points de la circonference font également éloignés du Centre, mais encore de plufieurs autres chofes, dont le détail demanderoit une longue fuite de paroles.

LIX.

AInfi un mot peut fignifier non feulement une chofe diftincte en foi de toute autre, mais une chofe qui bien confiderée peut encore fournir diverfes Idées, dont chacune peut être fignifiée par un nom particulier, deforte que *la Définition d'une chofe eft une veritable propofition*(*a*). C'eft ce qui a fait dire au P. LAMY dans fes *Elémens des Mathematiques* (1), *Lorfqu'une définition eft bonne, fi c'eft une définition de mot, elle marque précifément ce que ce mot fignifie; fi elle définit une chofe, elle en doit donner une idée, où l'on apperçoive ce qu'elle eft, deforte qu'en étudiant cette idée on y découvre toutes les proprietés effentielles de cette chofe.* Dans la confideration d'un Cercle, par exemple, je puis concevoir une infinité de lignes droites qui vont d'un point de fon extrémité à un autre, j'en puis concevoir particulierement une qui traverfera exactement le milieu, & une autre qui viendra directement d'un point de la circonference fe terminer au milieu. J'appellerai la première *le Diametre*, qui peut m'en empêcher, & l'autre *Rayon*: Et puifque tous les points de cette circonference font également

(*a*) Liv. I. n. IX.

(1) *Elemens des Mathématiques*, ou *Traité de la Grandeur en général*, qui comprend l'Arithmetique, l'Algebre, l'Analyfe & les Principes de toutes les Sciences qui ont la Grandeur pour objet. Septième Editon. A Paris chez F. Mathey 1738.

ment éloignés du point du centre, il ſera certain que le Rayon ne ſera que la moitié du Diametre. Ainſi en comparant le Diametre avec le Rayon le premier ſera une fois plus grand que l'autre; ainſi de pluſieurs autres choſes que je puis obſerver dans le Cercle, ce que j'appelle d'un terme général, ſes *Proprietés*, & à quoi je puis donner des noms dont chacun marquera non ſeulement une choſe particuliere & néceſſairement propre au Cercle, mais une choſe qui comparée avec une autre marquera reciproquement des rapports & des differences.

Quand même je ne ſaurois aucune Langue je ne laiſſerois pas que de ſentir que *j'exiſte*, que *je ſens*, que *j'entends*, que *je vois*, que *je penſe*, & pour diſtinguer les differences que ce ſentiment me fait appercevoir, appeller ce que j'éprouve lorſque je ſens que j'exiſte, *le ſentiment de mon exiſtence*; ce que j'éprouve lorſque je ſens que je penſe, *le ſentiment de ma penſée*; ce que j'éprouve lorſque je ſens que je veux, *le ſentiment de ma volonté*, ainſi du reſte que je puis diſtinguer ſous d'autres noms: deſorte que ce mot *Exiſtence* marqueroit le ſentiment qui me fait ſentir qu'une choſe n'eſt pas rien, & qu'ainſi il faut avoir une Exiſtence quelconque pour être; mais qu'il ſuffit de l'avoir pour n'être pas rien, c'eſt-à-dire, qu'il ſuffit d'être pour être, que quelquechoſe eſt quelquechoſe; mais ce qui eſt, le dire, parce que je le ſens, & que je ne puis le ſentir autrement: ainſi ce mot *penſée* me marqueroit une proprieté de mon exiſtence par laquelle je pourrois reflechir ſur mes ſentimens & ſur des choſes mêmes qui ne ſeroient point moi, au Cercle, par exemple, & à ſes proprietés. Je pourrois enſuite comparer ces mots *Exiſtence*, *Sentiment*, *penſée* avec ces autres, *Cercle*, *Diamètre*, *Rayon*, & juger par eux conformément aux idées qui y ſont attachées, ce qu'il y a de commun entre les choſes qu'ils ſignifient, ou s'il n'y a rien de commun.

L X.

Observation.

NOn feulement je puis exprimer par des mots les fentimens que j'ai de diverfes chofes telles que font celles que je viens de remarquer, lefquels fentiments font appellés par les Philofophes (1) *Perceptions*, *Imaginations*, *Images*, *Idées*, & même *Modifications de l'Efprit*, *pures Perceptions* quand les fentimens ne peuvent fe repréfenter fous quelque forme, *Imaginations* ou *Images* quand quelque forme peut les reprefenter, le mot d'*Idée* ayant été également employé pour fignifier les uns & les autres, je puis encore marquer par des mots la maniere dont ces fentimens m'affectent, ou dont je m'affecte à leur fujet, & que pour diftinguer cette derniere forte de fentimens on n'auroit pas mal fait de referver particulierement le terme de *Modification.* Mais quoiqu'il en foit, il fuffit d'obferver, que je puis encore marquer par des termes particuliers les diverfes manieres dont je fuis affecté, fans cela je ne pourrois exprimer ni mes jugemens, ni mes raifonnemens.

Juger, c'eft dire d'une chofe ce que je trouve qu'elle eft, ou ce que je trouve qu'elle n'eft pas. Pour marquer ce que je trouve qu'une chofe eft, j'ai befoin d'une expreffion pofitive qui foit le figne du fentiment de la conformité ou du rapport que j'apperçois ou que je fuppofe entre cette chofe & ce que j'en dis, & c'eft à quoi fervent en François les mots *eft*, *fuis*, *font* & leurs femblables, qu'on peut appeller des Signes d'union & d'affirmation. De même pour marquer ce que je trouve qu'une chofe n'eft pas, j'ai befoin d'une expreffion négative qui foit le figne du fentiment de l'oppofition qu'il y a ou que je fuppofe entre cette chofe & une autre, & c'eft à quoi fervent les mêmes mots avec une petite addition telle que *ne*, *ni* ou *non*, qui fait que de figne d'union & d'affirmation ces mots deviennent des fignes de feparation & de négation. Comme le raifonnement n'eft qu'une addition de jugemens

(1) MALBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, Liv. I. Chap. 1. & 2.

gemens à d'autres jugemens précédens, auxquels un nouveau jugement se rapporte, on a besoin encore de nouvelles expressions pour marquer le sentiment de l'affirmation qu'on sent qu'il y a dans la liaison d'un jugement avec un autre, c'est ce qui se fait par les termes de *donc*, *ainsi*, *par consequent*, qui sont des termes *Affirmatifs* & en même-tems *Relatifs* & que par l'addition de quelques expressions négatives on fait servir à marquer le sentiment de négation, qui joint au sentiment des deux choses qu'on juge opposées, soit qu'on exprime ces termes, *donc*, *ainsi*, *par consequent*, ou qu'on les sousentende en marquant simplement l'expression négative telle que, *au contraire*, *il ne se peut*, *il est impossible* & autres.

Comme on a souvent des sentimens confus ou des idées qui ne paroissent pas assez distinctes pour déterminer à juger positivement, il faut aussi des termes qui marquent le sentiment qui est accompagné d'incertitude & de doute, ce qui s'exprime par des mots qu'on appelle *Conditionels*, tels que sont *si*, *ou*, *peut-être*, *supposant*, ou par des expressions plus composées comme sont celles-ci, *il se peut faire*, *il est possible*, *il n'est pas impossible*, *il est probable*, & autres.

L X I.

AInsi non seulement les choses que je sens, que je distingue, que j'imagine, peuvent s'exprimer par des signes, mais *la maniere*, *dont je les sens*, dont je les distingue, & dont je les imagine: Je puis exprimer jusqu'à mes sentimens les plus confus, les plus vagues; les choses mêmes que j'ignore, ou que je suppose sans rien déterminer, peuvent être exprimés par des mots qui en feront les signes, tels que *chose*, par exemple, *choses quelconques*, *ce*, *cela*, *quelque-chose*, *quoique ce soit*.

Enfin lors même que je suis privé d'un sentiment ou d'une idée d'existence, ou que j'en veux exprimer la privation, je puis le faire en ajoutant une négation à un terme positif, & dire, par exemple, en François le *non-être*, la *non-existence* ou *l'inexistence*, *l'incapacité*, *l'impuissance*, puisque *l'in* & *l'im* & même *l'ir* sont quelquefois dans cette Langue des signes de privation & de négation; mais je puis en-

core exprimer la privation de l'exiſtence par le ſimple terme de *rien* ou de *néant* ſans l'addition d'aucun terme qui marque quelquechoſe de réel, & donner ainſi aux termes de *rien* ou de *néant* l'apparence d'une expreſſion poſitive, quoiqu'il n'y en ait point qui ſoient plus negatives ſi ce n'eſt celles *d'impoſſible & d'abſurde*, deux autres negations dont on ſe ſert en François pour exprimer la negation de l'union ou l'oppoſition de deux ou de pluſieurs choſes qui par l'idée diſtincte qu'on en a ſe trouvent ſi contraires les unes aux autres qu'aucunes ne peuvent ſubſiſter que neceſſairement ſeparées les unes des autres. Deſorte que ſi je voulois employer quelques termes pour marquer l'union de choſes neceſſairement differentes & contraires, comme ſi je diſois que j'ai *une boule quarrée*, ces termes redeviendroient de ſimples ſons & ceſſeroient d'être des ſignes ou des expreſſions intelligibles à moins que de les ſeparer, puiſque les uns & les autres detruiroient mutuellemens leurs affirmations & leurs negations, & ſe rendroient ainſi contradictoires, & par conſéquent abſurdes.

L X I I.

Corollaire.

Des deux Poſitions que je ne puis m'empecher d'admettre & qui ont donné lieu à ces remarques Grammaticales je puis donc conclure, que

Mots *Les mots en tant que ſignes de ſentimens ou d'idées ſont arbitraires, mais qu'étant determinés par la ſignification qu'on y attache, ils peuvent être comparés les uns avec les autres eu egard à leurs ſignifications & être employés pour marquer ce que ſont les choſes qu'ils ſignifient, les rapports de ces choſes, leurs differences, les manieres de les appercevoir, & que ce qui eſt contradictoire par les termes eſt contradictoire dans les choſes, c'eſt-à-dire, impoſſible.*

SEC-

SECTION II.

Obſervations & Remarques au ſujet du Chapitre précédent.

LXIII.

Remarque.

IL n'y a point d'être *ſenſible*, je prends ce mot dans ſa ſignification active, c'eſt-à-dire, *d'être capable de ſentiment, d'intelligence, de connoiſſance*, qui ne ſoit *conſcient* de ſes ſentiments & de ſes idées, je veux dire, qui ne ſente qu'il ſent, & qu'il entend, & qui par conſéquent ne ſache s'il a le ſentiment de telle ou de telle choſe: Cependant on voit aſſez ſouvent des gens qui nient avoir de certains ſentimens, de certaines idées, que d'autres diſent avoir. Par exemple, il y a des gens qui pretendent avoir une idée de Toute-puiſſance dans la matiere diviſible qui forme l'Univers & que STRATON (a) & ſes Naturaliſtes reconnoiſſent pour *Dieu*: D'autres qui nient qu'on puiſſe avoir l'idée de la Toute-puiſſance dans une ſuſtance réellement diviſible, puiſqu'ils pretendent qu'ils n'ont pas même d'idee d'une telle ſubſtance, mais que l'idée de la Toute-puiſſance n'appartient qu'à la nature *naturante* & *naturée* d'une ſubſtance unique & néceſſitée (b) dont tout eſt formé, & qui eſt le *Dieu des Spinoſiſtes*. D'autres pretendent au contraire, que l'idée de la Toute-puiſſance eſt inconſiſtente avec celle d'une ſubſtance diviſible, & qu'il eſt abſurde de dire, que tout ſoit une ſeule & même ſubſtance non réellement diviſible ni même diviſée en parties dont l'une n'eſt pas l'autre, & qui admet des propriétes contradictoires, mais qui ont l'idée de *corps*, c'eſt-à-dire, d'êtres compoſés de parties, & l'idée d'un être infiniment *ſimple* dont un des attributs eſt *la Toute-puiſſance*. On en voit qui aſſurent, qu'ils n'ont nulle idée de l'Infini ni de l'Eſpace, tandis que d'autres ſoutiennent qu'ils en ont des idées ſi preſentes, & ſi

(a) N°. XLI. (b) N°. XLII.

ſi diſtinctes qu'ils n'en ont point de plus poſitives après celles de leur propre exiſtence : Ces hommes là paroiſſent cependant faits les uns comme les autres. Mais ce qu'il a y de plus ſingulier, c'eſt qu'on voit ſouvent ceux qui nient avoir certaines idées, le faire en diſputant de la choſe qui ſuppoſe ces mêmes idées. Cela eſt trop ridicule pour s'y arrêter ; puiſque celui qui n'a point d'idée d'une choſe ne ſait pas de quoi on lui parle, lorſqu'on lui en parle, & qu'ainſi loin de pouvoir en affirmer ou nier quelquechoſe, il n'a rien à dire ſinon, qu'il n'entend pas ce qu'on lui dit. Tout homme donc qui contredit une idée, ſoit en niant quelquechoſe qui y convienne, ſoit en l'attaquant par des objections qui paroiſſent la detruire, ſoit même en niant abſolument qu'il ait cette idée, ou ſe trompe ou trompe les autres. Il faut entendre ce dont il eſt queſtion pour nier qu'on en ait l'idée, mais nier qu'on ait l'idée de ce dont on parle, cela eſt auſſi abſurde que ridicule, c'eſt mentir aux autres ou à ſoi-même.

L X I V.

Obſervation.

CEpendant comme à force d'entendre prononcer de certains termes & de s'en être ſervi ſoi-même, il s'eſt excité par l'uſage qu'on en a fait en les joignant avec d'autres termes, ſouvent très-clairs, un ſentiment confus qui fait que faute d'examiner ce que ces termes ſignifient veritablement, on croit entendre quelquechoſe quoiqu'on n'entende rien, & qu'ainſi on croit avoir des idées qu'on n'a pas, puis qu'on n'a que des ſentiments confus ; que de même, faute d'avoir fait aſſez d'attention à de certaines idées elles paroiſſent confuſes & incertaines, ſur tout ſi elles ſont contredites par des perſonnes d'eſprit : Il faut qu'il y ait un moyen pour s'aſſurer quand on a effectivement des idées vrayes & diſtinctes, & le voici. Premierement, c'eſt *d'examiner chaque mot l'un après l'autre & de voir s'il y a une idée diſtincte qui ſoit attachée à chacun en particulier*, & enſuite, *ſi tous enſemble réunis ſont une propoſition intelligible.* Secondement, c'eſt

c'eſt de *comparer les idées avec d'autres idées & d'examiner ſi elles renferment des proprietés contradictoires à celles des choſes auxquelles on les compare.* Car *dès qu'on peut reconnoitre que l'idée de telle choſe renferme des proprietés contradictoires à celle d'une autre choſe, il eſt certain qu'on en a une idée diſtincte & poſitive, puiſque ſans cela on ne pourroit juger de leur difference & de la contradiction des termes.* C'eſt ainſi que FRANÇOIS DE LA MOTTE FENELON Archevêque Duc de *Cambrai* pretend, qu'on a une idée très-diſtincte & très-poſitive de l'Infini, puiſqu'on peut en affirmer des proprietés qui le diſtinguent eſſentiellement. (1) *L'eſprit a l'idée de l'Infini même*, dit ce Prelat, *car il en affirme tout ce qui ne lui convient pas; dites-lui que l'infini eſt triangulaire, il vous repondra ſans heſiter, que ce qui n'a aucunes bornes ne peut avoir aucune figure; demandez-lui qu'il vous aſſigne la premiere des unités qui compoſe un nombre infini, il vous repondra d'abord, qu'il ne peut y avoir ni commencement, ni fin, ni nombre dans l'infini.* Il ajoute dans un autre endroit (2): *L'image de l'Infini n'eſt point un amas confus d'objets finis que l'eſprit prend mal à propos pour un infini veritable, c'eſt le vrai Infini dont nous avons la penſée; nous le connoiſſons ſi bien que nous le diſtinguons preciſément de tout ce qu'il n'eſt pas, & que nulle ſubtilité ne peut nous mettre aucun objet en ſa place; nous le connoiſſons ſi bien, que nous rejettons de lui toute proprieté qui marque la moindre borne; enfin nous le connoiſſons ſi bien, que c'eſt en lui ſeul que nous connoiſſons tout le reſte.*

Le Pere MALEBRANCHE étend nos connoiſſances juſqu'aux ſentimens qui non ſeulement ne s'imaginent point, mais qui ne font qu'affecter agréablement ou deſagréablement, voluptueuſement ou douloureuſement, & qu'on pourroit particulierement diſtinguer par le nom de ſenſations lorſqu'ils ſont de ceux qu'on n'éprouve qu'à l'occaſion des corps, pour prouver qu'on s'imagine ſans raiſon qu'on n'a aucune connoiſſance de ces ſentimens. Voilà ce que dit ce Pere dans le treizieme Chapitre du premier Livre de la *Recherche de la Verité*. *Une perſonne*, dit-il, *par exemple qui ſe brule la main, diſtingue fort bien la douleur qu'il ſent*

(1) *Demonſt. de l'Exiſt. de* DIEU. Art. L.
(2) Art. LIII.

ſent d'avec la lumiere, la couleur, le ſon, les ſaveurs, les odeurs, le plaiſir & d'avec toute autre douleur que celle qu'il ſent, il la diſtingue fort bien de l'admiration, du deſir, de l'amour, il la diſtingue d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement, enfin il la reconnoit fort different de toutes les choſes qui ne ſont point cette douleur qu'il ſent: Or s'il n'avoit aucune connoiſſance de la douleur, je voudrois bien ſavoir comment il pourroit connoitre avec évidence & certitude que ce qu'il ſent n'eſt aucune de ces choſes.

SECTION III.

LXV.

Obſervation.

UN homme qui n'auroit point l'idée d'une choſe & qui ſeroit privé par lui-même du moyen neceſſaire pour parvenir à en avoir l'idée, ne pourroit jamais l'avoir quelques efforts que fiſſent d'autres hommes qui l'auroient & qui voudroient la lui communiquer. C'eſt ainſi que des aveugles nés ne peuvent avoir l'idée des Couleurs, ni ceux qui ſont nés ſourds celle des Sons, parce qu'ils manquent des organes neceſſaires pour appercevoir & pour entendre: Ainſi le mot *Rouge* qu'on repeteroit mille fois à un aveugle né, ne ſeroit jamais pour lui qu'un vain ſon. Mais dans la ſuppoſition qu'un homme fut né aveugle & ſourd, il ne ſeroit pas pour cela privé du pouvoir de penſer à tout ce qui peut occuper l'eſprit des autres hommes, ſi on en exepte avec les ſons & les couleurs les Sciences hiſtoriques & conventionelles; car cet homme ne differant des autres hommes que par la privation des deux organes de l'Ouïe, & de la Vuë, il pourroit donc avoir comme eux tout ce qu'ils ont independamment de ces deux ſens. Ainſi un ſourd & aveugle ne peut avoir les idées dont ſe forment toutes les Sciences où la verité peut être demontrée, telles que ſont les verités de la Metaphyſique, de l'Ontologie, de la Mathematique & de la Morale Naturelle. Il ſeroit privé du plaiſir de voir des couleurs paſſageres & d'entendre des ſons plus paſſagers encore, il ne pourroit s'inſtruire par l'Hiſtoi-

re

re de toutes les folies & ſceleratesses, ni de tous les hazards qui en ont fait les grands evenements & les grands hommes. Mais que perdroit-il à cela ? Rien : Si ce n'eſt de ne pas connoitre toute la deraiſon de la race humaine chez qui la vertu toujours méconnue, ou louée & fuie, voit par tout le vice triomphant dans les places qu'elle devroit occuper. Il ſeroit privé du commerce des autres hommes dont il auroit cependant beſoin pour les neceſſités de la vie, & ce ſeroit une ſorte de mal eu égard à ſes beſoins, car d'ailleurs il n'y perdroit pas grand choſe : Mais où il perdroit beaucoup c'eſt qu'il ne pourroit contempler cette diſpoſition admirable de l'Univers, ni cette immenſe & ſurprenante varieté d'objets où ſon imagination ne pourroit atteindre & qu'on admire toujours d'autant plus qu'on eſt plus capable d'en developper la mechanique. Mais d'ailleurs il ſeroit bien dedommagé s'il s'appliquoit à decouvrir par les yeux de l'Entendement les eſſences & les raiſons invariables de la nature des choſes dont il pourroit voir d'autant plus diſtinctement les differences & les rapports, qu'il ſeroit moins detourné par les apparences auxquelles ſe bornent preſque tous les hommes. Il n'auroit pas beſoin de mots pour ſentir, pour comparer, pour juger, & pour étendre ſes connoiſſances juſqu'à l'infini. Il ſe parleroit ſans conſtruction de phraſe ; mais il s'entretiendroit par la reflexion ſur ſes propres ſentimens & ſe parleroit ainſi d'une maniere infiniment plus eloquente, plus vive, plus conciſe ſans doute, que par un tour lent de paroles. Ce qui m'en perſuade c'eſt, que malgré l'habitude que j'ai contractée par le long & frequent uſage de la parole de me ſervir interieurement de paroles muettes, mais paroles pourtant, lors même qu'étant ſeul je medite & ne reflechis qu'avec moi-même ; malgré dis-je, cette habitude, il m'arrive toujours premierement de ſentir la choſe avant que de me la déſigner par ſon nom, & très-ſouvent de ſentir vivement & rapidement des idées ſi vives, ſi lumineuſes, & une ſuite ſi étenduë de conſéquences, que non ſeulement je ne pourrois pas bien en exprimer la juſteſſe & la force dans une longue page d'écriture, mais que je me trouve même embaraſſé à les exprimer ſimplement

avec bien des peines & des attentions. C'eſt ce qui a fait dire au Pere MALBRANCHE, *qu'il n'y a point d'eſprit ſi petit qu'il ſoit qui ne puiſſe en meditant decouvrir plus de verités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourroit deduire.*

L X V I.

Remarque.

MAis ſi je puis m'entretenir moi ſeul ſans paroles, je ne puis communiquer aux autres hommes mes penſées, ſi je n'ai des ſignes qui les expriment, & de tous les ſignes qu'on peut choiſir, il n'y en a point ſans doute de plus ſurs, de plus prompts & qui puiſſent exprimer mieux & plus de choſes que ceux que fournit l'infinie combinaiſon des ſons de la voix: Auſſi les hommes les ont-ils choiſis, & comme ces ſignes ſont arbitraires & leur combinaiſon infinie, de là eſt venue la grande varieté de langage. Cependant quelques arbitraires que ſoient ces ſignes, dès qu'une fois on les a determinés à ſignifier telle choſe *un mot peut être regardé comme la choſe même, parce qu'en effet c'eſt la choſe, eu égard à la ſignification* (a). C'eſt ainſi que lorſque je dis un quarré, je ne ſonge point aux ſons du *qua* ni du *ré* qui compoſent ce mot, je ſonge uniquement à la figure dont il eſt le ſigne, & ce mot *quarré* me repreſente auſſi parfaitement la figure quarrée que ſi je la voyois de mes propres yeux: Ainſi (b) *la comparaiſon des termes eu égard à leurs ſignifications eſt la comparaiſon des choſes mêmes; & les conſéquences qui ſe tirent par les termes quand elles s'y rapportent exactement, ſont des conſéquences fondées dans la nature des choſes mêmes.* Mais de plus c'eſt que les termes etant ainſi arbitraires, tant qu'un mot ne ſera pas determiné à exprimer une idée diſtincte, qu'il ne marquera au contraire qu'une idée confuſe ou douteuſe, ou même qu'etant équivoque il exprimera deux idées, ce mot ſera toujours une occaſion d'erreur. Comment raiſonner juſte ſur un terme qui ne determine pas clairement la choſe ſur laquelle on raiſonne? Il

(a) LIX. *Coroll.* (b) LIX. *Coroll.*

Il faut donc pour s'assurer de la verité d'une chose, que les termes dont on se sert determinent précisément une idée distincte qui ne puisse être confondue avec une autre, ce qui se fait par la definition du terme qu'on emploie ; & il arrive même alors que si cette definition ne donne point une idée exacte de la chose, elle fournit néanmoins par les consequences evidentes ou absurdes qui en resultent le moyen de mieux determiner la chose, parce que les mots n'étant que les signes des choses, & les choses étant necessairement & non arbitrairement ce qu'elles sont, il arrive, que de la connoissance d'une partie exprimée par la definition du mot, on parvient à la connoissance d'une autre partie ou proprieté qui n'y etoit pas comprise, & dont la connoissance sert à faire faire une juste definition de la chose. Il peut même arriver, que le mot selon sa définition ne designant qu'une idée fausse ou peut-être même l'affirmation de l'union de deux choses contradictoires, l'examen de la signification qu'on attribue à ce terme fasse voir, qu'il ne signifie veritablement rien, ou que ce n'est que des idées confuses qui par la division que l'examen en fait, servent à decouvrir des idées claires, ou à desabuser de croire entendre ce qu'en effet on n'entendoit point. Le Docteur SAMUEL CLARKE, qui croit le systême de SPINOSA aussi faux que dangereux, en attribue toutes les erreurs au sens equivoque où SPINOSA a pris le seul terme de *substance* : Et malgré les titres Mathematiques qu'affecte l'Auteur d'un grand Traité *de la Prémotion Physique* (1), faute d'avoir donné la definition des termes sur lesquels il fonde ses Lemmes & ses Theoremes, ce livre est regardé par les gens qui veulent de l'exactitude dans la methode afin qu'il y ait de l'évidence dans les corollaires, comme un ou-

(1) *De l'Action de Dieu sur les Créatures*, Traité dans lequel on prouve la *Prémotion Physique* par le raisonnement, & où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des Esprits & à la Grace; imprimé à l'Isle & se vend à Paris chez François Babuty, 1713. Avec aprobation & privilege du Roy 4°. 2 vol.

ouvrage où on a employé beaucoup de travail, de ſavoir, d'imagination & même beaucoup de piété pour s'eloigner du Sens-commun & diminuer la grandeur de la puiſſance du Créateur, en pretendant confondre la preſomption de la Créature.

Comme l'inſtitution de l'uſage de la parole n'eſt que pour ſervir à exprimer les penſées, on s'imagine que tout mot ſignifie quelque choſe de diſtinct: Cela devroit être, mais cela n'eſt pas. Les Philoſophes n'ont pas fait les langues: L'uſage qui les forme eſt l'ouvrage d'une multitude d'hommes, dont les idées ſont très-confuſes, & qui conſiderent les choſes ſelon differens rapports, dont les uns ne voyent qu'une partie à laquelle les autres ne font point d'attention, de là l'equivoque & la confuſion ſi nuiſible à l'evidence. Il arrive même que les termes dont les Philoſophes les plus éclairés ſe ſervent pour déterminer exactement leurs idées, s'alterent & ſe corrompent en paſſant de la Philoſophie dans le diſcours ordinaire, c'eſt-à-dire, de la lumiere dans le Cahos. Je dois donc être d'autant plus attentif à ne me ſervir d'aucun terme qu'après avoir bien examiné l'idée que j'y attache, que par la longue habitude qu'on a de parler, & de parler ſouvent ſans avoir aſſez reflechi, on s'imagine que tous les mots dont on ſe ſert de quelque façon qu'on les aſſocie ſignifient quelquechoſe, ſur tout ſi ces mots ſont employés par des gens qui paſſent pour avoir beaucoup d'eſprit & de capacité. Quand ces gens là parlent, on croit réellement entendre quelquechoſe & recevoir des idées ſublimes & lumineuſes, lorſqu'en effet ce qu'ils diſent n'excite que des idées confuſes, de vaines images, & que ſi on vouloit faire attention à leurs Phraſes nombreuſes pour en extraire un ſens précis, on trouveroit qu'ils n'ont rien dit que de grands mots, & que leurs Metaphores & leurs Antitheſes merveilleuſes ſont en effet ſi fort Antitheſes que ce ne ſont que de vrayes Contradictions dans les termes. Mais on eſt ſi fort accoutumé à joindre une idée au ſon d'un mot, qu'on s'eſt ſervi du verbe donner pour en marquer l'effet, deſorte qu'on dit, *ce mot me donne cette idée*, ce mot *ne me donne point d'idée*, comme ſi c'étoit le mot qui donnât l'idée, & qu'il ne ſuppoſât pas au contraire l'idée avant que d'en être le ſigne. Quel

rap-

rapport neceſſaire y a-t-il entre le ſon de *quarré*, par exemple, & la figure quarrée, que les Anglois appellent *Square*, & les Hollandois *Vierkant*. Il n'y en a nulle ſans doute. S'il y en avoit un autre qu'un rapport de convention, il n'y auroit dans le monde & même dans tous les mondes, s'il y en a pluſieurs, qu'un ſeul langage puiſque les mots ne feroient pas plus arbitraires que les idées : Mais comme les mots ſont arbitraires en tant que ſignes, l'Anglois peut appeller *Square* & le Hollandois *Vierkant*, ce que le François apelle *quarré*, & ce que les Eſpagnols & les Portugais appelleront *quadrado*; auſſi ce qui eſt un ſigne arbitraire n'a-t-il beſoin d'avoir aucun rapport avec ce quil ſignifie. Il y a même des cas comme dans les affaires qu'on veut tenir ſecretes où l'on craint tant que le ſigne qu'on veut employer n'ait directement ou indirectement quelque rapport avec ce qu'on veut faire entendre qu'il paroit d'autant meilleur qu'il en paroit plus éloigné.

LXVII.

ENſeigner ne veut pas dire *donner à quelqu'un une Connoiſſance qu'il n'a pas*, puiſque cela ne ſe peut, mais bien *lui donner des ſignes qui l'engagent à penſer à ce qu'il peut connoître & par conſéquent à s'y appliquer.* Il ne faut pas être habile Etymologiſte pour voir *qu'enſeigner* vient de *ſigne*, & que c'eſt comme qui diroit *donner des ſignes de quelque choſe à quelqu'un*, d'où vient que *montrer* ſe dit *enſeigner*.

LXVIII.

Remarque.

LA facilité d'établir arbitrairement des ſignes, & l'utilité qu'il y a d'avoir fait ſervir ainſi les ſons de la voix pour la communication des idées de ceux qui ſont préſens, en a fait choiſir d'autres pour entretenir cette Communication entre les abſens mêmes, & on n'a eu beſoin que de convenir de quelques traits ou figures pour être les ſignes des ſons de la voix, ou pour mieux dire du langage, comme ces ſons l'étoient des idées. On a donc inventé certains

tains caractères pour exprimer les sons qui signifioient les pensées & pour parler aux yeux comme la voix parloit aux oreilles; ce qui a fait exprimer ainsi par Brebeuf ces deux vers de Lucain, touchant les *Phœniciens* qu'on dit les premiers inventeurs des caractères de l'écriture.

Phœnices primi, famæ si creditur, ausi,
Mansuram rudibus vocem signare figuris.

Pharsal. lib. 4.

„ C'est de là que nous vient cet art ingenieux
„ De peindre la parole & de parler aux yeux,
„ Et par les traits divers de figures tracées
„ Donner de la couleur & du Corps aux pensées.

Invention qui non seulement instruit de nos sentimens ceux que les terres, & les mers separent de nous, qui peut les communiquer en même tems à des milliers de personnes eloignés les unes des autres, qui peut conserver à la posterité la plus reculée les evenemens de notre siecle & ce que nous aurons fait nous-mêmes, *monumentum ære perennius*; mais qui de plus en fixant sur le papier les idées & les raisonnemens, soulage la memoire, *enregistre les pensées*, ainsi que * s'exprime un Philosophe Anglois & fait qu'on en peut voir la suite pour ainsi dire avec les yeux du corps & en considerer à son aise la verité, les liaisons, & la justesse.

LXIX.

Observation.

On voit par cette remarque combien ce que c'est qu'Evidence, & ce que c'est même que Mathematique, est ignoré de ceux qui disent que l'evidence est familiaire aux Mathematiciens, parce quils voyent de leurs propres yeux les choses sur lesquelles il raisonnent. On pourroit prouver que les figures de la Géometrie avec quelque soin qu'on les ait tracées, ne sont que des signes & même des signes très-imparfaits de celles qui sont l'objet de la recherche du

† Locke.

du Géometre, desorte qu'un Géometre ne demontre exactement les proprietés des figures tracées sur le papier qu'en supposant qu'elles sont telles que celles qu'il conçoit. *Nous ne pouvons nous assurer par la vue*, dit MALBRANCHE (1) en conséquence de plusieurs preuves, *si un rond & un quarré qui sont les deux figures les plus simples ne sont point un Ellipse & un parallelograme, quoique ces figures soient entre nos mains & tout proche ne nos yeux : Je dis plus*, ajoute-t-il, *nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue, il faut pour cela une règle : mais quoi, nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être & nous ne pouvons nous en assurer entierement; cependant sans la connoissance de la ligne on ne peut jamais connoître aucune figure*, d'où il resulte, que loin de voir ce qu'il conçoit, c'est par ce qu'il conçoit que le Géometre rectifie les figures qui sont sous ses yeux, & qu'il les voit telles qu'elles doivent être, & qu'ainsi ce qui fait l'évidence de ses demonstrations, n'est pas ce qu'il voit, mais ce qu'il conçoit. D'ailleurs quand il seroit vrai que le Géometre verroit avec les yeux du corps les objets de ses demonstrations, ce ne seroit que quelques objets, & combien y en a-t-il qu'il conçoit parfaitement, puisqu'il en demontre les proprietés, & qui sont si composés que non seulement il ne peut les peindre, mais quil ne peut même les imaginer. Imagine-t-il seulement le dernier des cinq corps reguliers des Géometres, quoique ce ne soit qu'un corps qui a vingt faces egales composées de vingt triangles equilateraux, & egaux entre eux, ce qui sur l'enoncé paroit si facile à imaginer? Cependant quand il seroit aussi vrai qu'il est faux, que l'évidence de la Géometrie vînt de ce que le Géometre voit les figures dont il demontre les proprietés & les rapports, que pourroit-on dire de l'évidence de l'Arithmetique, & de l'Algebre, où l'on ne se sert que de signes aussi arbitraires que le sont dans les autres Sciences les mots dont on a fait les signes des idées? 1. 2. 3. 4. sont-ils moins arbitraires & plus semblables au sentiment que j'ai de l'unité &

(1) *De la Rech. de la Verité* liv. 1. ch. 7.

& des nombres qui s'en forment jusqu'à cinq, que ne le sont les mots, *un*, *deux*, *trois*, *quatre*? Et quand j'écris avec les caractères de l'Algebre $b+c+d+e-d-c-b=e$, parce que cette marque + signifie *plus*, cette autre — *moins*, & cette troisième = *egal*, cela marque-t-il mieux la verité que si je disois, *si de quatre choses je supprime les trois premieres il ne reste que la quatrieme?*

Les simples lettres que l'Algebre employe sont prises arbitrairement pour être les signes abregés de quelquechose qu'on pourroit exprimer par un mot, ou si elles marquent simplement quelquechose d'indeterminé ou d'inconnu, c'est n'exprimer que ce qui s'exprime dans le discours ordinaire par le mot de *chose*, ou par les termes indéfinis de *grandeur*, de *vitesse*, & autres. Non sans doute : Ni les figures, ni les signes des Mathematiques ne font pas l'évidence des verités qu'on y decouvre, cette evidence ne vient que de la methode avec laquelle on y recherche la verité. Cela est si vrai que pour le peu que les Mathematiciens s'en ecartent, ils tombent dans l'erreur & que lorsqu'ils ne distinguent pas la nature des choses d'avec les operations abstraites de l'esprit, la plupart des Géometres, moins Géometres que Philosophes, regardent comme démontrées des choses si ridicules, qu'ils ne pourroient s'empecher d'en rire, si la prevention ne les empechoit d'en voir l'absurdité.

Les mots, soit prononcés, soit écrits, ne sont donc que les signes de sentiments des choses que l'on conçoit antecedemment, des propriétés ou manieres d'être que l'on conçoit dans ces choses, de la maniere dont elles nous affectent, ou des jugemens qu'on en porte.

L X I X.

Remarque.

DES observations qu'on a faites sur les mots & sur les caracteres qui marquent les sons dont les mots sont formés, est venue la science qu'on appelle *Grammaire* du mot Grec *grammata* qui signifie *les caracteres de l'Ecriture*. Puisque les mots ne sont inventés

tés que pour être les ſignes des penſées, que parler n'eſt autre choſe que communiquer ce qu'on penſe, qu'on eſt d'autant mieux entendu que les termes dont on ſe ſert ſont intelligibles, & que les termes ſont d'autant plus intelligibles qu'ils ſont plus particulierement determinés à la ſignification d'une idée diſtincte; il paroit que, ſi la raiſon avoit formé les langues chaque mot auroit une ſignification qui lui ſeroit propre & particuliere, quoique générale, & que par conſéquent chaque terme ſeroit univoque & preſenteroit toujours l'idée fixe & determinée d'une ſeule & même choſe. A proprement parler cela eſt en effet, & l'on peut aſſurer qu'il n'y a pas dans une langue deux termes veritablement ſynonymes, c'eſt-à-dire, qui expriment preciſément & ſans rien d'acceſſoire une ſeule & même idée, ainſi que Mr. l'Abbé GIRARD l'a très-bien fait voir dans ſon livre intitulé *La juſteſſe de la Langue Françoiſe* (1): Mais la differente maniere dont les hommes examinent les choſes & l'habitude qu'ils ſe ſont faite de parler ſouvent ſans les avoir bien examinées, repand neceſſairement dans toutes les Langues une inexactitude d'expreſſions qui demande beaucoup de reflexion & d'attention aux termes ſi on veut eviter l'Equivoque; d'autant plus que le ſens de ce qui ſuit ou de ce qui precéde altere ſouvent l'ordinaire expreſſion d'un mot.

Il paroit de même, que les caracteres de l'Ecriture n'étant que les ſignes de la prononciation des ſons dont les mots ſont formés, chaque caractere devroit toujours marquer un ſon particulier & toujours le même, ou une modification particuliere & determinée pour quelque ſon que ce fut; deſorte que les lettres qu'on nomme *voyelles*, parce qu'elles ſont par elles-mêmes un ſon ſimple & complet, n'auroient point dans un mot un ſon different de celui qu'elles ont dans un autre, & que les lettres qu'on appelle *conſones*, parce qu'elles ne ſervent qu'à modifier ou lier les ſons des voyelles n'en ayant point par elles-mêmes, ce que leur

(1) *La juſteſſe de la Langue Francoiſe*, ou les differentes ſignifications des mots qui paſſent pour ſynonymes, par Mr. l'Abbé Girard. A Paris chez L. d'Houri.

leur nom marque aſſez, ne varieroient point dans leurs modifications ou *articulations*, ainſi que parlent les Grammairiens, ni ne ſeroient point placées dans les mots où on ne les prononcent point. Mais, que voit-on d'établi parmi les hommes à quoi diverſes circonſtances qu'on nomme *hazard*, ou le caprice qu'on revere ſous le nom de coutume & d'uſage, n'ayent pas eu preſque toujours plus de part que la raiſon même ? Il ne faut donc pas être ſurpris s'il ſe trouve tant de confuſion & d'irregularité dans une choſe auſſi generale & auſſi libre que le langage, qui par cela même qu'il eſt fait pour la communication des idées & des jugemens des hommes entre eux, ne peut que recevoir un grand nombre d'alterations. Cependant l'attention aux idées pour la ſignification deſquelles on employe certains termes fera aiſément démeler s'ils ne ſignifient que des idées confuſes ou même fauſſes, & le droit qu'on a d'en determiner la ſignification par cela même qu'ils ſont arbitraires fera toujours que de confus ou equivoques ils pourront devenir clairs & diſtincts.

A l'égard des caracteres de l'ecriture, il eſt auſſi facile que raiſonnable d'en determiner preciſément les ſons & d'exclure des mots les lettres qui ne s'y prononcent point. Non ſeulement la raiſon fondée dans la nature des choſes exige que le ſigne d'une choſe ne ſoit pas le ſigne d'une autre, puiſque de là nait la confuſion & l'incertitude (il eſt ridicule qu'un ſigne employé dans le ſujet même de ſon inſtitution n'y ſignifie pas ce pour quoi il a été principalement inſtitué); mais outre cette raiſon qui faciliteroit à tout le monde etrangers & autres le moyen de s'aſſurer de la veritable prononciation des mots qu'ils n'auroient jamais entendu prononcer & dont la prononciation rend quelquefois riſibles ceux qui les prononcent comme on les ecrit, il y en a une autre plus importante encore, c'eſt, d'épargner aux maitres qui enſeignent & aux enfans qui apprennent à lire & beaucoup de peines & beaucoup de tems. Les pauvres enfans ont-ils trop de plaiſirs qui les attendent dans la ſuite de la vie pour qu'on n'evite pas de troubler la joye de leur jeuneſſe par les peines d'une etude ſi deraiſon-

ſonnable? Combien un *a* qui doit ſe prononcer comme *é*, ou un *e* comme un *a*, un *n*, un *f*, un *ſ*, un *d*, un *m*, un *g* & tant d'autres lettres qui ne ſe prononcent point ou qui ſe prononcent diverſement n'ont-elles pas couté de larmes aux enfans & d'impatience aux maitres? Quel embarras le defaut de caracteres ſimples pour exprimer les ſons voyels qu'on n'exprime que par ce qu'on appelle des Diphtongues ne cauſe-t-il point? C'eſt bien dans ce cas qu'on peut dire, *delirant patres*, *plectuntur filii.* Quand on conſidere la difficulté qu'il y d'apprendre à lire certaines langues, telles, par exemple, que la Françoiſe & l'Angloiſe, qui l'emportent ſur toutes les langues de l'Europe par la bizarrerie de l'ortographe, on peut aſſurer, que quiconque apprend à les lire, apprendra avec moins de peines quelque ſcience que ce ſoit à laquelle il voudra autant s'appliquer. L'ortographe bizarre a cet inconvenient inſurmontable, qu'on ne peut jamais par la ſeule maniere dont un mot eſt écrit s'aſſurer de la veritable prononciation, ni par la ſeule prononciation s'aſſurer de quelle maniere il doit être écrit. Mr. l'Abbé de SAINT PIERRE (1), dont le zèle toujours actif pour ce qui peut contribuer au bien des hommes & qui après avoir demontré le moyen de conſerver perpetuellement la paix entre les Etats, malgré les pretentions & les paſſions des Souverains, n'a pas dedaigné de publier un projet pour perfectionner l'Ortographe; dit, qu'un jour un de ſes amis lui demandant comment il falloit ecrire le mot prononcé *Haynault*, nom d'une province dont *Mons* eſt la capitale, ils trouverent *que l'on pourroit l'ecrire de plus de trois cents manieres qui ſeroient toutes differentes en quelquechoſe & qui pourroient pourtant ſignifier ce mot de deux ſyllabes ou un mot preſque ſemblable.*

Par ce qui precede ou par ce qui ſuit dans le diſcours, on peut ſouvent deviner & s'aſſurer même de l'idée qui eſt attachée à un terme qui s'y trouve & dont

(1) *Projet pour perfectionner l'Ortographe des langues d'Europe*, par Mr. l'Abbé de St. PIERRE. A Paris chez Briaſſon, 1730, avec approbation & privilege du Roy. 8. pp. 266.

dont on pourroit ailleurs douter de la ſignification : Que le mot *bon* ait ſoixante eſt quatorze ſignifications differentes, ainſi que l'ont remarqué M. M. DE L'ACADEMIE FRANÇOISE, dans la Préface de leur Nouveau Dictionaire, on ne ſe trompera guere ſur le ſens qu'on doit donner à ce mot, ſi on fait attention aux termes avec leſquels il ſe trouve joint; mais la bizarrerie de l'uſage dans la maniere d'ecrire les mots met dans l'impoſſibilité de s'aſſurer de leur prononciation, ſi on ne l'apprend des perſonnes qui parlent bien, & celles qui parlent bien ne peuvent ſans l'etude particuliere de cet uſage bizarre s'aſſurer qu'elles ecrivent bien. Cependant un nombre de pedans qui ſe croient habiles parce qu'ils ſavent que *chant* vient du mot Latin *cantus*, & *champ* de *Campus*, & qui ne ſavent pas pourquoi *grave* ne vient point de *gravare*, ni *ſapper* de *ſapere*, ni *dame* de *dama*, ni *ver* de *ver*, qui rendent raiſon de *l'h* qu'on écrit au mot *homme*, ſans pouvoir en rendre une ſemblable du double *m* avec lequel ils l'ecrivent, ſoutiennent doctement qu'il faut conſerver la maniere d'ecrire dont nos ayeux ſe ſervoient, quoique nous ne prononcions plus comme eux, & que les lettres qui ne ſe prononcent point dans les mots, ou qui s'y prononcent differemment de leur inſtitution primitive, doivent y être conſervées pour marquer leur origine, quoique cela ne ſerve preſque de rien à ceux qui ne ſavent que leur langue, & que ce ne puiſſe être un ſujet d'erreur à ceux qui ſavent les langues meres. On diroit à entendre ces habiles gens, que certains mots doivent avoir des lettres inutiles à leur prononciation, comme les Gentils-hommes doivent avoir à leur coté, même en tems de paix, une épée, dont les Loix defendent de ſe ſervir autrement que comme d'un ajuſtement inutile & ſouvent incommode. Il eſt vrai qu'aucun Ecrivain n'a le pouvoir d'aſſervir les autres à ſa maniere d'orthographier ni à recevoir les nouveaux caracteres qu'il vou-

(1) *Nouveau Dictionaire de l'Academie Françoiſe*, Dedié au Roy. A Paris chez J. B. Coignard, avec privilege de S. M. 1718, in folio 2. vol.

voudroit introduire, non plus que les mots nouveaux dont il voudroit enrichir une langue ou par lesquels il voudroit augmenter la force & la précision des expressions. Mais il paroit très-raisonnable que chaque Ecrivain contribue de son mieux à la perfection de sa langue & à celle de l'orthographe en mettant en usage ce que le besoin & la raison exigent conformément à l'institution des mots & des caracteres. Si les Anglois, assez raisonnables pour inventer ou pour adopter de nouveaux termes toutes les fois qu'ils n'en trouvent pas dans l'usage qui expriment avec assez de force ou de précision leurs idées, & qui sont même assez hardis pour se mettre au-dessus de la servitude Grammaticale lorsqu'il s'agit de donner plus de force au sens d'une phrase, n'avoient pas abusé de cette hardiesse, qu'ils eussent pris soin de rendre leur orthographe conforme à la raison & de corriger les constructions equivoques, leur langue seroit peut-être la plus parfaite de l'Europe, comme il y a lieu de croire qu'elle en est la plus concise, & à cet egard la plus expressive. Mais quelque bizarrerie qu'il y ait dans l'orthographe cela ne fait rien à la précision de l'idée attachée à un mot: Cette bizarrerie n'est qu'une preuve du pouvoir abusif de la coutume, de celui de l'imitation qui détermine des hommes d'ailleurs très-raisonnables, & du peu de credit de la raison quand il s'agit de se mettre au dessus de l'imitation & de la coutume. La Grammaire donne lieu à quelques reflexions plus utiles.

LXX.

Premierement, il est bon de remarquer que les premiers auteurs d'une langue n'ont pu faire connoître qu'ils etablissoient tel ou tels sons pour signifier telle chose qu'en montrant la chose même, ou qu'en la designant par quelque signe exterieur en repétant le terme dont ils vouloient se servir pour l'exprimer. Desorte que les signes les moins commodes ont servi premierement à etablir les signes les plus parfaits, & qu'on n'a pu d'abord communiquer que des idées des choses qui tomboient sous les sens, soit quelles y tombent directement par les organes des sensations

que chaqu'un éprouve, ſoit indirectement par les ſignes naturels des paſſions. Car independamment de toute convention de langage l'ordre de la nature a etabli une communication de ſentimens entre les hommes, le ſon de leur voix, leurs mouvemens, leurs attitudes, l'air du viſage, les plus ſimples mouvements des yeux expriment quelques ſentiments interieurs, les paſſions deviennent viſibles & s'expriment ſi parfaitement qu'on en connoit la complication & les degrés. C'eſt ce qui fait principalement l'excellence des beaux Tableaux, l'art du peintre en imitant ainſi la nature fait dire que les figures ſont animées & parlantes, elles penſent, elles refle-chiſſent, elle jugent, il exprime juſqu'à la douleur mêlée de joye, ainſi qu'on le voit dans ce beau tableau de la galierie du Luxembourg, où RUBENS a repreſenté la naiſſance de LOUÏS XIII. C'eſt beaucoup que les ſignes naturels ayent donné le moyen de connoitre quelque choſe de l'interieur. Il n'a pas été fort difficile enſuite de trouver par les circonlocutions priſes ou des rapports, ou des liaiſons, ou des differences des choſes viſibles, le moyen de faire entendre celles qui ne pouvoient tomber ſous aucuns des ſens, & d'exprimer ainſi des penſées & des jugemens qu'aucun ſigne naturel ne rendoit viſibles. Cette communication de penſées & de jugemens a dû ſe faire d'autant plus aiſément que les premiers qui ont voulu communiquer quelques penſés & quelques jugemens de cette eſpece, avoient plus de juſteſſe dans le raiſonnement & parloient à des gens qui en avoient; parce qu'après avoir excité dans l'eſprit de ceux à qui ils parloient l'idée de la choſe qui etoit l'objet de leur raiſonnement, ceux qui les écoutoient raiſonnant eux-mêmes interieurement ſur la choſe en queſtion à meſure que ceux qui en parloient en jugeoient, ils pouvoient d'autant mieux s'aſſurer de la ſignification des termes que les conſéquences portoient naturellement à leur donner telle ſignification.

Cependant il eſt arrivé que du premier uſage des mots pour exprimer les choſes qui tombent ſous les ſens, la plupart des mots ont paſſé comme par une voye d'analogie ou de rapport à la ſignification des choſes qui ne tombent point ſous les ſens, & qu'ainſi

la

la Metaphyſique de même que toutes les autres ſciences ſe ſert de pluſieurs termes qui ne doivent leur origine qu'aux ſenſations duës aux objets corporels, viſibles, palpables & mobiles, aux rapports & aux differences que ces objets ont entr'eux, ou aux effets qui en reſultent. C'eſt ainſi que le mot d'*idée* a été egalement employé pour ſignifier le ſentiment diſtinct d'une choſe que l'imagination peut ſe repreſenter, & pour ſignifier le ſentiment diſtinct d'une choſe qu'aucune figure ni qu'aucune couleur ne peut diſtinguer d'une autre. On dit en Metaphyſique *voir clairement la verité d'une idée*, & *peſer les difficultez que renferme une objection*, comme on dit en Grammaire *entendre diſtinctement la ſignification d'un mot*, & *rejetter une expreſſion vicieuſe*, en Mathematique *concevoir comment on peut faire l'extraction des Racines, des Puiſſances*, & en Morale *etouffer les paſſions qui nous ecartent de nos devoirs* : Où il eſt viſible que *voir clairement*, *peſer*, *renferme*, *entendre diſtinctement*, *rejetter*, *concevoir*, *faire l'extraction des racines*, *etouffer*, *ecartent*, auſſi bien que *paſſer par voye*, dont on s'eſt ſervi un peu plus haut, ſont des termes à la premiere ſignification deſquelles les choſes materielles ont donné lieu, &

Tropes que ces expreſſions ſont originairement des *Tropes*, ainſi que parlent les Grammairiens, c'eſt-à-dire, des expreſſions *qui ont paſſé de leur premiere ſignification à une nouvelle, & qui ont ainſi acquis une double ſignification.* Cela ne les rend pourtant point equivoques, parce que chacune de leurs ſignifications eſt determinée par l'ordre des choſes auxquelles on les employe, & même comme ils n'ont paſſé de leur ſignification primitive à une nouvelle, ou pour parler encore avec plus d'exactitude, comme on n'a joint une ſeconde ſignification à leur premiere, que par la néceſſité de ſe ſervir de ces termes pour communiquer des idées qu'on ne pouvoit faire entendre ſans leur ſecours, & qu'ils ont été confirmés par un long uſage dans le ſens de leur ſeconde ſignification, ces termes & pluſieurs autres ſemblables ne peuvent plus être regardés comme Tropes. Il n'eſt pas moins vrai, que des mots quoiqu'empruntés originairement de ce qui ſe voit ou de ce qui ſe touche, expriment proprement & diſtinctement un ſentiment, une

idée, ou un raiſonnement, choſes qui ne ſe voyent pas, qu'il eſt vrai que ces termes expriment des choſes viſibles & palpables, ou des ſentiments que des ſignes naturels font déja connoître. CICERON dit dans une de ſes Lettres, que les choſes que notre eſprit conçoit ne ſont pas moins nôtres que celles que nos yeux apperçoivent, *nec enim minus noſtra ſunt quæ animo complectimur quam quæ oculis intuemur* (1); mais on peut dire, qu'il eſt plus certain pour ne pas dire plus réel, qu'un homme qui penſe à quelquechoſe penſe à quelquechoſe, & que ce à quoi il penſe n'eſt pas autre que ce à quoi il penſe, qu'il n'eſt certain que les choſes, qu'il dit, qu'il voit, qu'il touche, qu'il entend, ſont effectivement telles qu'il le dit.

LXXI.

SEcondement, il eſt bon d'obſerver, que quoique les mots ſoient arbitraires, ils ne le ſont qu'en tant qu'on peut les compoſer de tels ou de tels ſons, *man*, *hombre*, *huomo*, *homo*, *anthropos*, peuvent également ſignifier ce que les François entendent par le mot d'*homme*; mais tout mot, eu égard à ſa ſignification, eſt néceſſairement déterminé à être d'un tel ordre, parce que ſon uſage eſt de marquer telle choſe; qui, par cela qu'elle n'eſt point telle autre, eſt, ou ſeulement ſemblable, ou abſolument differente, & par conſequent d'un autre ordre ou d'une autre eſpece. C'eſt de là que les Grammairiens ont fait ce qu'ils appellent *Parties d'Oraiſon*, c'eſt-à-dire, *les diverſes eſpeces de termes qui entrent dans la compoſition du Diſcours*. Mais les Grammairiens, dans la diviſion de ces claſſes, ont eu moins d'égard à la nature des choſes ſignifiées, qu'à la maniere uſitée de les ſignifier. L'uſage eſt leur régle; *non tam*, dit VOSSIUS (2), *diſpiciendum quid potuit fieri, quam quod factum ſit*, à quoi ils ſe conforment ſi parfaitement, qu'ils le ſuivent juſques dans la maniere d'inſtruire des Langues, ce qui fait que malgré leurs Diviſions & leurs Subdiviſions, les Gram-

Parties d'Oraiſon.

(1) *Epiſt.* Lib. V. Epiſt. XVII.
(2) *De Art. Gram.*

Grammaires, telles qu'on les a, ne fervent guères à l'éclairciffement des idées, chofe à quoi une Grammaire bien faite & bien raifonnée pourroit être extrêmement utile. Ainfi faute d'avoir bien refléchi fur la nature des idées, fur la maniere de confiderer les chofes & fur celle de les exprimer, des perfonnes qui parlent très-purement fuivant les règles de l'ufage, parlent très-bien fans bien s'entendre ; deforte que le terme de *baboter*, expreffion du ftile familier pour marquer des gens qui parlent fans favoir ce qu'ils difent, convient à beaucoup de gens qui ne fe l'imaginent pas, & qui n'inftruits dès leur enfance que dans l'ufage Grammatical du choix des expreffions, *babotent* élégamment toute leur vie, & jufqu'au lit de la mort, où ils parlent encore fans favoir ce qu'ils difent. Si, par exemple, j'ai négligé de remarquer, que dans l'idée d'une chofe qui fubfifte ou peut fubfifter par elle-même indépendamment de toute autre exiftence femblable à la fienne, telle qu'un cercle ou un quarré, je confidére ou puis confidérer féparément plufieurs chofes qui réellement ne peuvent être féparées les unes des autres, ni toutes enfemble feparées du cercle ou du quarré, puifque fans elles le cercle, ni le quarré ne feroient point, & que je ne faffe pas attention que les mots qui expriment ces chofes que je confidére ainfi féparément quoique réellement infeparables, font des mots *Subftantifs* mais Subftantifs que les Grammairiens appellent *Abftraits*, par cela même qu'ils ne fignifient que des proprietés, ou des rapports, ou des differences qui n'ont aucune fubfiftance réelle par ellesmêmes differente de celle même du fujet qu'elles fuppofent & dont quelques unes ne confiftent peut-être que dans l'imagination ; je cours rifque de confiderer des proprietés, des rapports, des differences, & quelquefois même de fimples titres comme des noms de chofes qui fubfiftent réellement par elles-mêmes, & qui font des additions d'êtres, ou de réalités dans les fujets où elles fe trouvent. Je tomberai dans le même égarement, fi je prends certains Subftantifs que les Grammairiens nomment *Appellatifs*, pour des Subftantifs véritables ; car quoique grammaticalement parlant ce foit de vrais Subftantifs

tifs, ce ne sont pourtant qu'à peine de vrais Adjectifs eu égard à leur signification. A force de se servir d'un terme on s'accoutume à lui attribuer confusément une idée quelconque, ce qui jette le jugement dans l'erreur & dans une erreur souvent très-pernicieuse en Morale. Il y a sans doute beaucoup de gens si enyvrés de leurs titres, qu'ils se croyent des hommes réellement d'une autre espéce que les autres. Ces gens-là s'imaginent que le titre de *Duc*, de *Marquis*, de *Comte*, marque effectivement en eux une addition d'être, une réalité quelconque : Une femme de qualité en étoit si persuadée, qu'elle disoit, que DIEU *y regardoit à deux fois quand il s'agissoit de damner des gens d'une certaine condition.* Cette femme-là n'avoit garde de croire qu'un Païsan, qui ne faisoit point de mal, & qui étoit attentif à faire tout le bien qu'il pouvoit, valoit réellement beaucoup mieux qu'elle, & qu'elle n'étoit elle, qu'imaginairement & conventionellement au-dessus de lui, ou même au-dessus de ses Laquais, si elle en avoit qui, ayant l'ame assez grande pour sentir l'injustice qui resulte de la corruption des hommes, & assez sages pour respecter exactement l'ordre établi dans la Societé civile, s'acquittassent avec fidélité des devoirs de la servitude & se soumissent avec courage à la nécessité des circonstances qui les obligeoit, ainsi qu'EPICTETE, à servir des gens qui réellement ne valoient pas tant qu'eux. Ces paroles sont dures, mais elles sont vraies, s'il est vrai qu'il y ait une grandeur réelle, qui ne consiste que dans la vertu, & que celle qui ne vient que des titres n'est qu'une grandeur d'opinion, inventée pour porter l'homme corrompu à faire par vanité ce que sa foible vertu ne lui feroit pas faire. Croit-on que cette femme, qui avoit une si haute opinion de ses titres, fut bien disposée à retrancher d'un superflu que l'idée qu'elle avoit d'elle lui rendoit nécessaire, & à l'ôter à sa vanité ou à sa mollesse pour en assister de viles Créatures qui n'étoient ni Ducs, ni Marquis, qui n'étoient que des hommes, de ces Créatures que Dieu, selon elle, pouvoit damner sans façon. C'est ainsi que trompés par l'apparence de certains termes, & plus encore faute d'avoir réflechi sur les idées qu'on y atta-

attache, on dit des choses très-ridicules & qu'on se met dans des dispositions propres à en faire de très-injustes.

D'un autre côté si je ne considere les *Substantifs abstraits* que comme des mots qui ne signifient rien de réel, si je crois, ainsi que le dit l'Abbé Regnier des Marais (1) dans sa *Grammaire Françoise*, que ce sont des termes, *qui dénotent une chose dont l'existence n'étant point réelle & dans la nature des choses ne subsistent que dans l'entendement seul* (2), je croirai, comme le dit Brutus après sa seconde défaite, que la Vertu n'est qu'un vain nom, *non in re sed in verbo esse Virtutem* (3), que *l'intelligence, la sagesse, l'ordre, la force, la résistance, l'activité, la puissance*, & pour me servir des exemples mêmes de l'Abbé Regnier des Marais (4), je croirai, que *l'humanité, la vigilance, la vérité*, ne sont rien, parce qu'*il n'y a nul être réel dans la nature qui soit dénoté par ces dénominations, & qu'en disant simplement* vigilance & humanité *on fait abstraction dans son esprit de toute sorte de sujets sans les appliquer à rien*; enfin je me trouverai obligé de dire avec Gorgias, que *rien n'existe, pas même l'entendement humain qui prétend connoître qu'il y a des choses qui existent*; car les termes *d'existence, d'être* & de *substance* même sont des Substantifs abstraits. Mais si l'Abbé Regnier des Marais, Secretaire perpétuel de l'Académie Françoise, avoit pris la peine de s'expliquer un peu plus exactement d'abord & plus clairement ensuite, s'il eut bien voulu faire remarquer, que ces *Substantifs abstraits* signifient des choses très-réelles dans la nature des choses, puisqu'elles en dénotent souvent des propriétés si essentielles que ce ne sont que les choses mêmes considérées à certains égards, par abstraction à d'autres égards ou proprietés; que les choses que ces noms abstraits dénotent sont si né-

(1) *Traité de la Grammaire Françoise*, par Mr. l'Abbé Regnier des Marais, Sécrétaire perpétuel de l'Academie Françoise, à Paris chez J. B. Coignard 1706. 12. Il y en a aussi une Edition in 4.

(2) *Traité de la Gram. Françoise*, p. 167. in 12.

(3) *Annæus Florus*, Lib. IV. Cap. 7.

(4) *Traité de la Gram. Françoise*, pag. 167.

néceſſaires à la réalité de l'exiſtence de pluſieurs Etres particuliers, que c'eſt cela qui les conſtitue ce qu'ils ſont ; que par cela même que les idées attachées aux termes abſtraits ſont les idées de choſes *abſtraites*, mot qui vient du Latin *abſtrahere*, qui ſignifie *ſéparer, tirer dehors, déſunir*, il faut que ces choſes ſoient réellement dans la nature des choſes, puiſqu'on n'extrait rien de rien ; ſi cet Abbé eut même fait remarquer, que les idées abſtraites ſont les idées de choſes ſi réelles qu'on ne connoît rien que par ces idées, & que peut-être même on n'en a point d'autres ; que c'eſt par elles qu'on connoît l'exiſtence de tous les Etres particuliers qu'on ne diſtingue que par la combinaiſon de ces idées, comme ce n'eſt que par la combinaiſon des choſes néceſſaires qu'elles repreſentent pour l'exiſtence actuelle des Etres, que les Etres exiſtent réellement ; il n'expoſeroit pas un Lecteur qui lit plus qu'il ne médite, à croire qu'on peut raiſonner ſans idées, ou avoir des idées de rien, ce qui eſt une contradiction, ou qu'on peut ſe faire des idées de choſes qui ne ſont point dans la nature des choſes, ce qui eſt impoſſible : Sans nuire à ſes obſervations Grammaticales d'ailleurs très-bonnes, cet Abbé auroit mieux rempli ce qu'il avoit donné lieu d'eſperer par la Préface de ſa Grammaire lorſqu'il y a dit que, *pour donner une juſte idée d'une matière ſi ample & ſi épineuſe, il faut employer la Logique & la Métaphyſique à diſcuter les principes de chaque partie du diſcours*, & la Grammaire auroit été plus digne „ *de la celebre Compagnie* qui l'en avoit „ chargé & pour laquelle il avoit en quelque ſorte „ *à ſuppléer à ce que le public en attendoit.*

LXXII.

PLus on réflechit ſur les connoiſſances, plus il me ſemble qu'on trouve que nos connoiſſances ne ſont que des combinaiſons d'idées de choſes néceſſaires ou poſſibles, particulieres quoique générales en cela qu'elles ſont communicatives, c'eſt-à-dire, qu'elles conviennent à pluſieurs individus, leſquelles idées ſont ſeparées ou ſont unies pour former la connoiſſance diſtincte de chaque individu dont on ne connoît l'exiſtence effective & actuelle que par un ſentiment particulier qui en aſſure ; l'idée du Glo-

be, l'idée de l'Homme, font les mêmes pour tous les Globes, pour tous les Hommes, elles ne font diftinctes pour tels Globes ou pour tels Hommes, que par d'autres idées qu'on peut avoir ou n'avoir pas, & qui ne font pas néceffaires à la connoiffance de ce que c'eft que le *Globe* ou de ce que c'eft que l'*Homme*, mais qui font néceffaires pour diftinguer un Globe ou un Homme d'avec un autre *Globe* ou d'avec un autre Homme, puifqu'on ne peut diftinguer une chofe d'avec une autre, s'il n'y a aucune difference & fi ces differences ne font connues; c'eft ce qui a fait nommer *effentielles & invariables* ces premières idées, & *accidentelles* les fecondes, & ce dont les expreffions fourniffent aux Grammairiens ce qu'ils nomment d'abord *noms Subftantifs* & *noms Adjectifs*, & ce qu'ils fubdivifent après en Subftantifs *propres*, & en Subftantifs *Appellatifs abftraits*, & en Subftantifs *collectifs*, comme ils divifent, tant les noms Subftifs, que les noms Adjectifs en *Abfolus* & en *Relatifs*, outre quelqu'autres divifions purement Grammaticales. Mais il faut avouer que faute d'avoir bien examiné auparavant ce que font les idées par lefquelles la convention établie par l'ufage a rendu les termes intelligibles, les définitions & les divifions des Grammairiens font fi peu claires & fi peu juftes qu'on ne les entendroit guères s'ils ne les expliquoient par des exemples : Auffi n'y a-t-il rien où les exemples foient plus néceffaires que dans les difcuffions qui regardent les mots.

LXXIII.

IL paroît donc qu'à proprement parler toutes nos idées ne font que des idées abftraites, c'eft-à-dire, formées d'une union de fentimens que nous avons, & que nous avons tels que nous les avons, indépendamment de notre volonté, mais que nous pouvons féparer ou réunir quelquefois arbitrairement. L'idée même que j'ai d'un homme à qui je parle, ou d'une fleur que je fens, ne font que des idées abftraites auxquelles fe joint le fentiment involontaire d'une exiftence effective & déterminée, puifque je ne diftingue cet homme, felon l'idée que j'en ai involontairement, que

que par abstraction aux autres Hommes, ni de même cette Fleur que par abstraction aux autres Fleurs, comme je ne distingue les autres Hommes, ni les autres Fleurs en général, que par abstraction aux autres Etres qui composent le tout que nous appellons l'*Univers*, & que l'idée de l'Univers ou de l'universalité des choses n'est elle-même qu'une idée collective & abstraite, *collective* en ce qu'elle me represente quoiqu'imparfaitement & confusément la multitude des Etres qui me sont ou beaucoup, ou peu connus; *Abstraite* parce que c'est de tous ces Etres, de chacun desquels je me détache en particulier, que je me forme par l'union de tous les sentimens qu'ils me causent une idée générale qui les comprend tous. En effet *l'Univers* pris pour *la collection de tous les Etres* ou l'universalité des choses, n'est qu'un tout, dont tous les autres Etres sont partie, & où chaque Etre par consequent ne peut être consideré que par abstraction, quoiqu'il ne puisse l'être comme une *Proprieté*, parce qu'une proprieté n'est pas un Etre, mais ce qui est si nécessaire à un être, que c'est ce qui le distingue essentiellement d'un autre, & que par le mot d'*Univers*, on n'entend point *un Etre*, mais *une collection*, *un assemblage*, *ou multitude d'Etres*, d'où il paroît que les termes généraux tels que *François*, *Japonois*, *Homme*, *Animal*, *Polygone*, *possible*, *nécessaire*, *vrai* & tous autres qu'on nomme quelquefois *indéfinis & indéterminés*, sont, quoique termes abstraits & collectifs, des termes dont les idées sont très-distinctes, & que dans leur signification générale, ils sont très-définis & très-déterminés, puisqu'ils marquent un ordre de choses très-different d'un autre & que leur abstraction même est une marque de la réalité de ce qu'ils signifient, puisqu'elle ne vient que de la connoissance des choses signifiées: Ainsi nos idées ne sont que des *Abstractions particulieres prises des choses générales*, ou *des idées générales formées par abstraction des choses particulieres*; ce qui est très-conforme à la nature des choses & à la nature du tout, l'union des choses particulieces formant le tout, la division du tout distinguant les choses particulieres dont il n'est que l'assemblage.

LXXIV.

AInsi toutes nos idées n'étant que des sentimens de choses considérées comme distinctes & particulieres, soit qu'on les considére comme séparées par abstraction du Tout d'où dépend leur existence, soit que par abstraction de chacune d'elles en particulier on les considere comme un tout collectif où elles sont unies, toutes nos idées peuvent être exprimées par des noms Substantifs, chaque chose peut avoir son nom propre pour signifier ce qu'elle est, & son nom propre pour la marquer telle qu'elle est; c'est-à-dire, que par un nom propre Substantif on peut exprimer une chose selon son état essentiel conformément à ce qu'elle ne peut ne point être, & l'exprimer aussi par un nom Substantif selon son état accidentel suivant ce qu'elle peut être ou n'être pas. Desorte que pour exprimer tous nos sentimens & toutes nos idées, c'est-à-dire, toutes choses, une langue n'auroit besoin que de noms propres Substantifs & de pronoms qui seroient des noms propres & collectifs, mis pour signifier par un seul terme une chose qu'on ne pourroit faire connoître que par une longue énumération de plusieurs autres choses qu'elle suppose ou qu'elle réunit, & pour en faciliter l'arrangement dans les jugemens ou les raisonnemens qu'on exprime, il ne faudroit que quatre ou cinq Adverbes ouPrépositions rélatives, conjonctives ou disjonctives, augmentatives ou diminutives, & deux mots qui fussent des signes d'affirmations ou de négations, comme *est* ou *n'est*, car les Adjectifs ne sont que des Substantifs devenus adjectifs, parce qu'on les employe pour marquer avec l'idée de la chose qu'ils signifient, celle d'attribution, d'union, ou de séparation ou de comparaison; & les Prépositions ou Adverbes ne sont que des mots qu'on joint avec d'autres mots pour marquer des choses ou des manieres d'être qu'on ne considére plus par abstraction; c'est ce que marquent les noms mêmes d'*Adjectif* ou d'*Adverbe* pris du Latin où *ad* est ordinairement un signe d'*addition*. Pour les mots qu'on a nommés *Verbes* du Latin *Verbum* qui signifie *mot*, ils n'ont apparemment été ainsi nommés que par excellence, comme

étant

étant des mots qui ſignifient ſeuls plus de choſes qu'aucun autre: Car les Verbes ſur la définition deſquels il y a tant de varieté & d'imperfection chez les Grammairiens, ne ſont que *des expreſſions abrégées qui marquent l'affirmation de l'action ou de l'état d'une perſonne ou d'une choſe, en marquant auſſi la perſonne ou la choſe avec le nombre & le tems.* Mais je dois bien faire attention, que quelques Verbes par le tour Grammatical portent ſouvent à penſer le contraire de ce qu'ils ſignifient veritablement, le Verbe étant actif lorſque ſa vraie ſignification pourroit bien n'être que paſſive, c'eſt-à-dire, que la choſe marquée par l'expreſſion comme active n'eſt ſimplement que le ſujet ou l'effet de l'action, & non la cauſe. C'eſt ainſi qu'on dit d'une choſe inanimée qu'*elle ſe meut*, qu'*elle agit*, qu'*elle donne*, quoiqu'il ſoit peut-être plus vrai de dire qu'elle *eſt muë*, qu'*elle eſt employée*, qu'*elle eſt une occaſion d'avoir.* Et ces mots ne ſont point par rapport à leur origine Grammaticale, de cette ſorte de tropes que les Grammairiens appellent *catachreſe* ou *abus*, ils ne ſont tels que par rapport au ſens Philoſophique, je veux dire, que l'expreſſion eſt figurée ſans avoir été detournée du premier uſage qu'on en a fait, ce qui conſtitue le trope grammatical, mais que dès leur origine ayant été employés dans un ſens actif cru naturel ſur le rapport des ſens, ces termes ne ſont devenus figurés que par le temoignage de la raiſon.

L X X V.

IL y a auſſi quelques autres termes qui peuvent encore faire illuſion par le tour Grammatical qui eſt le même quoiqu'il y ait une grande difference par rapport au ſens. *Juſte*, *injuſte*, *puiſſant*, *impuiſſant*, *fini*, *infini*, paroiſſent ſi ſemblables qu'on eſt tenté de les croire du même ordre d'expreſſions, également correlatifs ou negatifs, par exemple, quoiqu'il n'y ait peut-être que les deux premiers qui ſoient abſolument correlatifs ou correſpondants, que les ſeconds ne le ſoient qu'en certains cas, & que les deux derniers ne ſoient que ſimplement negatifs, & nullement relatifs, ou tout au plus à un ſeul egard. Le *juſte* & *l'injuſte* ſe ſupoſent ſi neceſſairement l'un l'autre quoique parfai-

parfaitement negatifs qu'on ne peut avoir l'idée du juste, si on n'a l'idée de l'injuste, & reciproquement l'idée de l'injuste sans avoir celle du juste, ce qui fait que ces deux termes sont parfaitement *correlatifs*, c'est-à-dire, *deux termes dont l'idée de l'un suppose si necessairement l'idée de l'autre, qu'on ne peut avoir l'idée de l'un ou de l'autre, sans supposer les deux choses qu'elles font connoitre*; d'où il suit que s'il n'y a rien d'injuste, il n'y a rien de juste, & qu'ainsi les correlatifs parfaits ne sont pas seulement correlatifs ou corespondans par le tour grammatical de l'expression, mais par la nature des choses mêmes. Il n'en est pas ainsi de *puissant* & *d'impuissant*; l'*in* marque bien de même que dans les deux termes précedens la negation reciproque, mais *puissant* n'est correlatif que par le tour grammatical de l'expression, & non point par la nature de la chose, il n'y a qu'*impuissant* qui soit necessairement relatif avec *puissant*, parce qu'il le suppose necessairement, mais *puissant* n'est point necessairement correlatif avec *impuissant*, parce que pour être puissant il n'est pas necessaire qu'il y ait quelquechose d'impuissant, & que puissant etant pris ainsi dans un sens absolu & positif en soi n'a de vrai correlatif que *possible*, desorte que c'est *puissant* & *possible* qui sont dans la nature des choses necessairement correlatifs, comme *juste* & *injuste*, quoique loin d'être reciproquement négatifs, *puissant* & *possible* se supposent même necessairement dans l'expression. *Puissant* n'est necessairement correlatif *d'impuissant*, que lorsque *puissant* n'est pas pris pour un *positif absolu*, mais pour un *positif de comparaison*, c'est-à-dire, *un positif dont le negatif ne marque qu'une privation ou diminution*, ainsi que les mots appellés par les Grammairiens *comparatifs* & *superlatifs* sont les correlatifs du *positif* qu'ils supposent necessairement; desorte qu'en supposant qu'il n'y eut rien *d'impuissant* ce qui est *puissant* ne laisseroit pas que de subsister & on en auroit l'idée dès qu'on auroit celle de *possible*. Pour ce qui regarde le mot d'*infini*, l'*in*, qui avec la negation qu'il marque ordinairement marque encore privation & diminution dans les choses signifiées par les termes que ces deux lettres commencent, ne marque au contraire dans le terme *d'infini* que la negation absolue du terme fini

qui lui eſt oppoſé & qui par le tour grammatical reſſemble plus à un poſitif abſolu que le terme d'*infini*, que *l'in* rend plus ſemblable à un ſimple négatif qu'à un poſitif abſolu qui ſignifie une choſe auſſi peu correlative avec *fini* que *puiſſant* l'eſt avec *impuiſſant*, puis qu'*infini* ſuppoſe auſſi peu *fini*, que *puiſſant* ſuppoſe *impuiſſant*, & même *puiſſant*, ainſi que je viens de remarquer, peut être conſideré comme un *poſitif relatif* deſorte qu'il peut être comparé avec impuiſſant en comparant le plus ou le moins de degrés de puiſſance & qu'ainſi on peut dire *plus puiſſant*, *moins puiſſant*; au lieu qu'*infini* ne peut jamais être pris pour un poſitif relatif que du coté de la negation abſolue, ce qui proprement n'eſt pas même relatif, deſorte qu'il ne peut jamais être pris pour un *poſitif de comparaiſon*, on ne peut pas dire *plus infini*, *moins infini*, *fini* n'etant point comparatif avec *infini*, ni même diminutif d'*infini*. Il eſt vrai que des Mathematiciens diſent, qu'*il y a un infini infiniment plus infini qu'un autre infini qui eſt lui-même infiniment plus infini qu'un autre infini*; mais ce n'eſt qu'un abus de terme pour donner du merveilleux à une propoſition qui n'en auroit point eu ſans cela. L'infini mathematique n'étant qu'un *indefini*, toujours indefiniment ſuſceptible de plus ou de moins, & par conſequent un vrai fini indeterminé, qu'on appelle ſeulement infini parce qu'on ne lui aſſigne aucun terme, quoique la choſe ſuppoſée ne puiſſe pas en effet n'en point avoir.

Il y a un grand nombre de termes qui pourroient fournir de pareils exemples, & auxquels par conſéquent on doit la même attention. Ces autres mots que les Grammairiens appellent *prépoſitions*, parce qu'ordinairement *ils precedent un terme dont ils ſervent à marquer les divers rapports*, n'exigent pas un moindre examen, ils ſont extremement propres à jetter de l'equivoque & de l'incertitude dans le ſens, parce que les mêmes ſignes qui forment ces prépoſitions ſont ſouvent employés pour ſignifier des rapports très-differens, telles ſont principalement les prépoſitions, *a*, *de*, *avec*, *dans*, *entre*, *pour*, *ſans*, *devant*, *après*, *par*, dont la diſcuſſion me meneroit maintenant trop loin.

Les ſeules obſervations que je viens de faire m'avertiſſent aſſez du ſoin avec lequel je dois m'aſſurer non

non ſeulement des diverſes ſignifications des termes, mais encore des divers ſens dans leſquels les termes ſont employés, ce qui fait juger que l'equivoque d'un mot ne vient pas de ce que le ſon qui le forme ſert à des ſignifications differentes, mais que l'equivoque vient ou de l'ignorance des hommes qui l'ont employé pour marquer des idées confuſes, fauſſes & contraires, ou de ce qu'on ne demêle pas exactement le ſens auquel il eſt employé, eu egard à la difference de ſes ſignifications, ce qui depend ſouvent de ce qui precede & de ce qui ſuit, ou de la queſtion qu'on agite, ou même ſi c'eſt en converſation, de la perſonne à qui on parle où qui parle. On peut donc diſtinguer *connoiſſance du mot* d'avec l'*intelligence du ſens.* La connoiſſance du mot ſera *la connoiſſance de ſes diverſes ſignifications*; l'intelligence du ſens ſera *la connoiſſance de la ſignification preciſe pour laquelle un mot eſt employé, ſoit dans le propre, ſoit dans le figuré, ſoit relativement à ce qui precede ou à ce qui ſuit, ou aux perſonnes qui l'employent.* En effet les acceſſoires ſont preſque toujours ce qui determine ce qu'on appelle *le ſens de la ſignification*, c'eſt-à-dire, les rapports, l'union, la diſtinction, ou la ſeparation des choſes ſignifiées; ainſi l'intelligence du ſens eſt ſi neceſſaire, que ſans cela on n'entend rien de ce qu'on lit quoiqu'on entende tous les mots qu'on lit, au lieu qu'avec l'intelligence du ſens, les tropes & les figures ne ſont pas même une cauſe d'erreur, mais on ne peut parvenir à cette intelligence que par la parfaite connoiſſance de la ſignification des termes, & voici ce que je puis d'abord faire pour m'en aſſurer.

Je dois premierement conſulter l'uſage ſur la ſignification propre, ſimple, & generale du terme dont je veux examiner la ſignification, & me borner à la notion ou idée generale qui y eſt attachée fut elle même obſcure, ſans y joindre aucune idée particuliere crainte que cette idée acceſſoire ne fut déja un jugement qui rendit la notion generale ou equivoque, ou fauſſe & qu'ainſi les conſéquences que j'en tirerois ne me conduiſiſſent à l'erreur. Que ſi je ne trouve dans l'uſage, qu'equivoque, ou que confuſion, je puis alors determiner le terme à l'idée qu'il me plaira d'y attacher, ce que je pourrai faire par cela même que les termes ſont arbitraires, que j'ai autant de droit de

m'en servir qu'un autre, & je ne puis m'en servir bien intelligiblement s'ils ne sont clairement determinés; Si je veux ensuite acquerir dans la langue dont je me sers un plus grand degré de connoissance, je pourrai examiner les diverses manieres dont le même terme est employé & les comparer avec la notion generale pour connoitre le sens qu'il a lorsqu'il est joint avec tel autre terme, & le rapport qu'il y a entre ce sens & la notion generale, & parvenir ainsi à l'intelligence de tous les sens ou ce terme sera employé. C'est à quoi il me semble que je pourrai d'autant plus aisément réussir que la notion simple & distincte d'une chose en generale, doit, par la connoissance qu'on a de quelque proprieté qui la distingue, faciliter les moyens d'en connoitre les autres & par conséquent découvrir l'abus du terme, en demêler l'equivoque, & s'assurer de l'etat ou de la liaison necessaire de la chose signifiée, dans le sens où elle est particulierement determinée & tirée de sa generalité par les idées accessoires qui la rendent particuliere. Ainsi l'idée distincte exprimée par un mot pris dans la signification generale suffit pour faire distinguer tous les sens dans lesquels ce mot peut être employé, & par là donner l'intelligence du sens qui découvre, ou la verité, ou l'equivoque, ou la fausseté d'une proposition. Il n'y a pas même d'autre moyen de parvenir à la connoissance parfaite d'une langue. Si on ne remonte jusqu'à la signification de l'idée primitive, simple, & generale d'un mot, presque tout mot sera equivoque ou determiné par des idées accessoires qui jetteront dans la confusion & dans l'erreur. *Parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa Religion est la veritable*, remarque l'Auteur de la Logique, ou l'Art de penser (1), *ce mot est très-équivoque dans la bouche des hommes quoique par erreur; & si on lit dans un Historien qu'un Prince a été zelé pour la veritable Religion on ne sauroit dire ce qu'il a entendu par là, si on ne sait de quelle Religion a été cet Historien: car si c'est un Protestant, cela voudra dire la Religion Protestante: Si c'est un Arabe Mahometan qui parlât ainsi de son Prince, cela voudroit dire la Religion Mahometane; & on ne pourroit juger que* ce

(1) Prem. part. Chap. VIII. p. 76.

ce seroit la Religion Catholique, si on ne savoit que cet Historien etoit Catholique. Un homme qui définira la Religion sur les idées qu'il en a selon sa Secte, la definira donc avec une idée accessoire qui sera rejetter sa définition par un autre Sectaire & qui l'entretiendra lui-même dans l'erreur s'il a le malheur d'ètre dans une fausse Religion, faute de remonter jusqu'à l'idée simple & generale du terme il ne pourra examiner par des principes certains quels sont les caracteres de la veritable Religion, & la reconnoitre à ses caracteres. Sa définition fondée sur une idée dont l'accessoire en fait déja un sentiment erroné ne pourra lui fournir que des principes qui le conduiront toujours à l'erreur: desorte que le mieux qui puisse arriver c'est qu'il les suive si conséquemment qu'il tombe dans des absurdités si grossieres qu'il soit forcé de revenir sur ses pas & de remonter jusqu'à une idée si simple & si generale de la Religion, que la définition ne renferme que ce que l'idée de Religion en general suppose necessairement desorte qu'aucun Sectaire ne puisse la rejetter; ainsi entendant alors par ce mot *la croyance & la pratique de ce que Dieu exige*, si c'en est là la veritable définition, il pourra par des principes d'identité fondés sur une notion si simple & si generale, parvenir par des conséquences necessaires à connoitre les caracteres qui distinguent la veritable Religion de celles qui sont fausses. Il est vrai, que la Religion etant fondée sur la croyance d'un Etre tout-puissant remunerateur du bien & du mal, sur la distinction réelle du juste & de l'injuste, sur la liberté & l'immortalité de l'ame, cette définition suppose toutes ces choses; mais par cela même qu'elle les suppose, elle oblige à en rechercher la vérité & s'il n'y a point de Dieu & que l'ame soit mortelle, cette définition de la Religion prouve dès lors qu'il n'y a point en soi de veritable Religion, mais que ce n'est qu'*un culte arbitrairement & politiquement etabli sur la croyance d'une divinité imaginaire*, ainsi que le pretendent les Athées.

Les termes dont l'idée suppose autant de choses que celui de Religion ne sont pas les seuls termes qui deviennent très-équivoques si on ne remonte à l'idée simple & generale. Celui de *verité*, *d'ame*, *d'esprit*, de *raison*, qui paroissent ne devoir supposer qu'une idée

très-ſimple, deviennent des termes très-equivoques par l'ignorance des hommes & les idées confuſes & fauſſes qu'on y attache, & par la maniere dont ils ſont employés dans l'uſage. M. M. *de l'Academie Françoiſe* diſent dans leur Nouveau Dictionaire, au mot *Raiſon*, que la Raiſon eſt *la puiſſance de l'ame par laquelle l'homme eſt diſtingué des beſtes & a la faculté de tirer des conſéquences.* Suppoſé qu'on entende bien le ſens de cette phraſe dont la conſtruction eſt un peu louche, elle ne rend aſſurément pas l'idée ſimple & generale qu'on peut atacher au mot de *Raiſon*. Cela n'eſt qu'une deciſion de ces Meſſieurs ou ſi l'on veut une expoſition de ce qu'ils penſent ſur ce que c'eſt que la Raiſon & cette deciſion ne ſera pas ſans appel. Mais par les exemples qu'ils donnent enſuite on voit très-bien, que ce mot eſt pris quelquefois pour *reflexion*, *ſageſſe*, *principes*, *verité*, *regle*, *preuve*, *raiſonnement*, *devoir*, *equité*, *juſtice*, *convenance*, *pretention*, *ſatisfaction*, *compte*, *rapports* de quantité, *proportion*, *meſure*, & même pour *retour de politeſſe*, leſquelles diverſes ſignifications ne ſeront cependant point un obſtacle à l'intelligence du ſens d'une expreſſion, dès qu'une fois on aura determiné la ſignification de ce terme par une idée ſimple & diſtincte de la Raiſon proprement dite: On entendra de même aiſément ce que ſont ces expreſſions, *la lumiere de la Raiſon*, *les tenebres de la Raiſon*, *une raiſon bornée*, *une raiſon aveugle*, *l'âge de la raiſon*, *l'uſage de la raiſon*, *une choſe au-deſſus de la Raiſon*, & autres ſemblables expreſſions ſi uſitées chez les declamateurs & chez les Poëtes.

Ainſi puiſque la Verité eſt mon objet, & que c'eſt par l'evidence que je dois m'aſſurer de la verité, ne pouſſons pas plus loin des remarques dont la juſteſſe doit dependre de l'evidence ſans laquelle je ne dois rien admettre que comme probable. Voyons ſi toutes ces reflexions préliminaires m'auront aſſez preparé à l'une & à l'autre, & ſi avec le courage de chercher juſqu'à ce que je trouve, je ne ſerai point trompé dans l'eſperance de trouver quelquechoſe d'évident.

CHA-

CHAPITRE III.

Recherche de l'Evidence.

POSITIONS.

LXXVI.

Premiere Position.

JE repete. *Les hommes éprouvent divers sentimens, ou Idées, qu'ils peuvent comparer les unes avec les autres.*

Seconde Position.

L*Es hommes peuvent établir que les sons articulés de la voix seront les signes de tels ou de tels sentimens, de telles ou de telles idées.*

LXXVII.

JE sens, que je sens que j'existe, & j'appelle ce par quoi je sens que j'existe, *le sentiment de mon existence*; ainsi par le terme de *sentiment* j'entens, *ce par quoi je sens*, & par le terme *d'existence*, j'entens *ce qui est.*

LXXVIII.

QU'est-ce que c'est que *ce par quoi je sens*, qu'est-ce que c'est que mon *existence?* L'existence de moi, de quelquechose qui pense, voilà tout ce que j'en sai, maintenant, je sens que je sens que c'est moi qui sens, qu'il est impossible que je sente & que je n'existe pas, & de ces deux sentimens resulte une idée distincte qui, m'assure que je suis un être sensible, par conséquent différent d'un être insensible. Le sentiment de mon existence & de ma sensibilité sont deux notions si simples & si primitives qu'etant les premieres que j'aye je ne puis en douter lors même que je ne puis les faire entendre par d'autres notions, & que je dois peut-être me borner

borner à la ſimple expoſition des termes, cependant cette ſimple expoſition ſuffit pour determiner ce que j'entends par *ſentiment* & par *exiſtence*, & *le ſentiment de mon ſentiment* ou de ma *ſenſibilité*, comme celui de mon *exiſtence*, ſont tels, que quand il me feroit impoſſible de dire ce que c'eſt, il me feroit auſſi impoſſible de douter que cela ne fut.

Eſſayons de douter que cette propoſition, *je penſe donc je ſuis*, n'eſt pas pour moi une verité ſi aſſurée qu'il m'eſt impoſſible d'en douter. Eſſayons ; mes efforts ſont vains, je ne puis rien imaginer, rien ſuppoſer, rien concevoir, qui puiſſe me le faire revoquer en doute ; je ſens qu'il eſt impoſſible que cela ne ſoit pas, puiſque ce qui n'eſt pas, ne peut pas penſer, qu'ainſi l'éxiſtence eſt renfermée dans le ſentiment que j'ai de moi penſant. Je ſens parfaitement, que ſi l'exiſtence ne ſuppoſe pas neceſſairement la penſée, la penſée ſuppoſe neceſſairement l'exiſtence, deſorte qu'on ne peut pas penſer ſans étre ; en effet ſi je diſois *je penſe donc je ne ſuis pas*, je ſens que je dirois une abſurdité, ce ſeroit une impoſſibilité dans la choſe & une contradiction dans les termes. Dire *je penſe*, c'eſt dire *je ſuis un étre penſant* ; or il eſt contradictoire que *je ſois* & qu'en méme tems *je ne ſois pas*, ainſi, *ce qui eſt contradictoire dans les termes eſt une impoſſibilité dans la choſe*.

Si je diſois d'un étre quelconque, *cet étre exiſte, donc il penſe*, cette propoſition ne me ſeroit point evidente, parce que l'éxiſtence ne ſuppoſant pas la penſée, il n'eſt pas impoſſible qu'un étre exiſte ſans penſer. Deſorte que quand même il ſeroit vrai qu'un être exiſteroit & qu'il penſeroit, cette propoſition ne me ſeroit point evidente qu'après que je me ſerois demontre que cet être exiſte & qu'il eſt impoſſible qu'il exiſte ſans penſer, car alors il reſulteroit qu'il penſeroit neceſſairement.

Je ferois donc de vains efforts pour douter que j'exiſte, lorſque je penſe, le ſentiment de la neceſſité que cela ſoit, d'où reſulte l'impoſſibilité du contraire, ce ſentiment dis-je qui m'en aſſure m'empeche d'en douter. C'eſt l'*evidence*. Ainſi tout ce que je connoitrai avec un ſentiment égal à celui-ci, ſera pour moi *egalement indubitable*, & par conſéquent ſera pour moi *auſſi certain que ma propre exiſtence*.

Un

Un certain Philoſophe, nommé Gorgias, a cependant prétendu, que rien n'exiſtoit pas même l'entendement qui conçoit que les choſes exiſtent. Je ne ſai point encore évidemment ſi quelqu'autre choſe que moi exiſte, je le ſuppoſe, & à dire vrai je le crois ; mais je ſens parfaitement que je ne puis penſer ſans exiſter & que ſi quelqu'un a dit que rien n'exiſtoit il eſt cependant ſûr que ce quelqu'un exiſtoit lors même qu'il diſoit qu'il n'exiſtoit pas, parce que pour dire qu'on exiſte, il faut neceſſairement exiſter. Cela eſt evident, le contraire eſt impoſſible : Je dis que cela eſt evident, parce que quelqu'effort que je faſſe il ne m'eſt pas poſſible d'en douter, que le contraire implique contradiction.

LXXIX.

L'Evidence ne conſiſte donc, que dans *le ſentiment d'une choſe ſi neceſſaire que le contraire eſt impoſſible*, où l'on voit que *l'impoſſibilité du contraire* venant *de la neceſſité de la choſe*, comme *la neceſſité de la choſe* vient *de l'impoſſibilité du contraire*, l'impoſſibilité, & la neceſſité, ne forment qu'une ſeule & même connoiſſance qui ſe prouve par elle-même, & c'eſt là *l'evidence* dont le caractère, *evident*, parce qu'il n'eſt pas different d'elle-même, eſt *l'impoſſibilité du contraire*.

Ainſi puiſqu'on ne peut connoître la neceſſité d'une choſe ſans connoître l'impoſſibilité du contraire, ni l'impoſſibilité du contraire qu'on ne connoiſſe la neceſſité de la choſe, il reſulte, que *ce ne ſont point deux connoiſſances differentes par leſquelles on va de l'une à l'autre*, mais, que *ce n'eſt qu'une ſeule & même connoiſſance qui ſe prouve elle-même & qui par conſéquent n'a pas beſoin d'autres preuves*, ce qui doit être. Ainſi quoique pour avoir une connoiſſance evidente il faille connoître l'impoſſibilité du contraire & reciproquement la neceſſité de ce qu'on connoit pour connoitre l'impoſſibilité du contraire, comme l'un n'eſt que le reſultat inſeparable de l'autre & ne forme que cette connoiſſance parfaite qu'on nomme *evidence*, il ſuit, que ce n'eſt point un *Diallelle* ou autrement un cercle vicieux, ni une petition de principe.

Remarque.

VOici l'idée que l'habile Traducteur des *Inſtitutions Pyrrhoniennes de* SEXTUS EMPIRICUS veut nous donner du *Diallelle*, cette arme redoutable des PYRRHONIENS, ce labirinte, ſelon BAYLE, *où aucun fil d'*ARIADNE *ne peut donner nul ſecours.* „ Pour concevoir ce que c'eſt que le Diallelle, dit „ ce Traducteur, imaginons-nous que deux perſonnes „ inconnues nous viennent trouver. TITIUS que „ nous ne connoiſſons pas nous aſſure, que MEVIUS, „ que nous connoiſſons auſſi peu, eſt un fort honnê- „ te homme, & pour preuve qu'il dit vrai, il nous „ renvoye à MEVIUS qui nous aſſure que, TITIUS, „ n'eſt pas menteur. Pouvons-nous avoir la moindre „ certitude que MEVIUS eſt honnête homme, & „ que TITIUS, qui le dit, n'eſt pas menteur; pas „ plus, que ſi TITIUS ni MEVIUS ne nous ren- „ doient aucun temoignage l'un en faveur de l'autre. „ Voilà l'image d'un Diallelle.

Il a raiſon, mais ce n'eſt pas le cas de l'evidence, parce que, ce qui eſt neceſſairement tel ſuppoſant l'impoſſibilité du contraire, il ſuit que l'impoſſibilité du contraire eſt renfermée dans la neceſſité qui fait une connoiſſance evidente, que ce n'en eſt que le Caractère, la marque, le *criterium*, le reſultat d'elle-même: C'eſt, pour me ſervir auſſi d'une comparaiſon, comme un Blanc qui ſe preſenteroit au milieu d'une troupe de Negres, à quoi le connoitroit-on, en le voyant? Sa propre couleur aſſure qu'il n'eſt pas Negre, c'eſt elle qui le diſtingue, qui en eſt le *Criterium*, mais qui n'eſt pas differente de lui-même.

Ainſi (a) *trouver un Degré de connoiſſance ſi parfait qu'il ſoit impoſſible d'être trompé dans les choſes connuës à ce degré*, ou, *determiner preciſément en quoy conſiſte l'evidence, en prenant ce terme pour un degré de connoiſſance où il ſoit impoſſible d'être dans l'erreur*, n'eſt pas un probleme à reſoudre, puiſque l'enoncé même en donne la ſolution. *Il eſt impoſſible d'être dans l'erreur, quand le contraire de ce que l'on conçoit eſt impoſſible.*

S'il falloit donner une demonſtration de l'evidence, on ne pourroit le faire qu'en commençant par une propoſition qu'on reconnoitroit evidente, ce

(a) No. LVI.

ce feroit donc deja connoitre l'evidence, & avoir trouvé ce qu'on voudroit demontrer. En effet, comment trouver l'evidence autrement que par l'evidence même; puis qu'elle eſt un degré de connoiſſance ſi parfait qu'il eſt impoſſible d'y être dans l'erreur? Peut-on connoitre quelquechoſe a ce degré ſans ſentir qu'il eſt impoſſible d'y être dans l'erreur? Comment s'aſſurer de l'evidence ſi on ne la connoit independamment de toute regle, de tout principe de certitude, puiſqu'elle eſt elle-même la la Regle & le principe de toute certitude? On ne peut la connoitre qu'en voyant d'une maniere indubitable, que *ce qui eſt, eſt tel qu'on le voit*, deſorte qu'on ne peut alors la méconnoitre à moins qu'on ne ſoit pas attentif, ou qu'on ne ſoit préoccupé par quelques prejugés qui empechent de la voir, on qui intereſſent à ne la voir pas: Ainſi c'eſt à l'evidence même à ſe prouver, auſſi c'eſt par elle-même qu'elle ſe fait connoitre, c'eſt elle-même qui nous aſſure d'elle, & ſi parfaitement, que le contraire de ce dont elle nous aſſure eſt impoſſible. *Ipſa doce quae ſis.*

Mais il faut vouloir de bonne-foi connoitre la Verité & c'eſt pour cela qu'il eſt bon de s'aſſurer de ce qui fait le caractere de l'Evidence, afin de s'accoutumer à l'attention neceſſaire pour ne pas confondre le ſentiment diſtinct qui nous en aſſure avec les ſentimens confus où le prejugé veut la trouver quoiqu'elle n'y ſoit pas. Ainſi *lorſque je conçois une ideé ſi diſtincte qu'après un examen attentif de tout ce qu'elle renferme je trouve que tout ce que j'y conçois y eſt ſi neceſſaire que le contraire eſt impoſſible, cette idée eſt ſans doute evidente*, puiſque le contraire *n'eſt, ni ne peut être.*

SECTION VI.

LXXX.

En effet, ſi je fais attention à ce qui m'eſt arrivé lorſque j'ai examiné certaines choſes ou ecouté certains raiſonnemens, je trouve que ſans avoir recherché en quoi conſiſtoit l'Evidence, un ſentiment interieur m'aſſuroit d'elle ou me jettoit dans l'incertitude, je ſentois ſa force & j'étois déterminé par elle, ou ſans ſavoir pourquoi je ne me rendois pas lorſqu'elle ne ſe preſentoit point, je refuſois cependant de

de me rendre à des raisonnemens auxquels je ne pouvois repondre, verifiant en moi ce que dit le GUARINI,

Sempre di verità non è convinto
Chi di parole è vinto

Pastor fido, Act. V. sc 5.

C'est à ce sentiment que dans tous les païs du monde le Prince, le Païsan, le savant, l'ignorant appelle de la verité de ce qu'on lui propose lors qu'il veut faire usage de sa raison. Nous dit-on quelque chose dont nous n'ayons qu'un sentiment confus, nous doutons; la probabilité augmente ou diminue à proportion que nous sentons que ce qu'on nous dit approche de la necessité ou s'en eloigne. Sentons nous que ce qu'on nous dit doit être *necessairement*, nous nous rendons, & plus nous y faisons attention plus nous nous trouvons convaincus. Mais les passions, les prejugés, l'intérêt, la crainte privent souvent de sa liberté le jugement. Pleins de complaisance pour nos passions, ou vuides d'amour pour la Verité, nous la negligeons; ou trop presomptueux pour soupçonner que nous nous trompons, notre confiance fait notre opiniatreté comme elle fait notre ignorance; ou nous déguisant notre lacheté sous le voile d'une humilité qui n'est au fonds que paresse, imprudence & bassesse, nous aimons mieux ceder à l'autorité ou à l'exemple & croire aveuglément sans trop savoir ce que nous croyons, sans vouloir même l'éclaircir, que d'avoir le courage de faire un genereux usage de notre raison en ne nous rendant qu'a l'Evidence.

LXXXI.

Remarque.

LES *Institutions Pyrrhoniennes* commencent par des propositions evidentes. Les plus determinés Sceptiques font connoitre malgré eux que l'impossibilité du contraire emporte la necessité de la verité d'une proposition. *On ne dira pas*, disent ils (1), *qu'il soit également*

(1) *Inst. Pyrrhon.* L. 2. C. 9.

lement vrai que le nombre des Etoiles est pair ou impair. Ils conviennent qu'il faut que l'un ou l'autre soit vrai, parce qu'il est impossible que l'un & l'autre soient en même tems ; & lors même qu'ils combattent l'Evidence, le contraire de ce qu'ils disent est impossible ou absurde. Ils prétendent que ce qu'ils disent est évident, est nécessairement vrai, & l'opposé nécessairement faux. D'une chose établie comparée à une autre de différent genre, ils concluent qu'il est évident que l'une n'est pas l'autre. *Mais il y a une difference toute évidente*, disent-ils (1), *entre* DÉMOCRITE *& nous.* DÉMOCRITE *dit, qu'il y a véritablement, & non point par opinion, des atomes & du vuide. Car, en disant cela, il est clair, sans qu'il soit besoin de le prouver, qu'il est bien different de nous.*

Il y a lieu de croire, que les Philosophes Sceptiques se sont elevés premièrement contre les Dogmatiques avec beaucoup de raison. Les Dogmatiques décidoient affirmativement de la nature des choses sur les apparences, sur le consentement, sur l'autorité. Les Sceptiques prétendoient, que les apparences, le consentement, l'autorité n'offroient que des Probabilités insuffisantes pour décider affirmativement de la nature des choses, puisqu'on pouvoit toujours opposer apparences à apparences, consentement à consentement, autorité à autorité: Qu'on pouvoit de même opposer les choses qui tombent sous les sens à celles qui ne s'apperçoivent que par l'entendement: Que même nous n'appercevons pas seulement par l'entendement les choses qui existent (2), mais encore celles qui n'existent pas: D'où ils concluoient, que de notre maniere d'appercevoir les choses, nous ne devions pas juger qu'elles existassent réellement telles hors de nous. En quoi il leur étoit aisé de triompher des Dogmatiques, rien n'étant plus trompeur que le rapport de nos sens, rien de moins fondé, ni de plus opposé que le consentement & l'autorité des hommes.

Si les Sceptiques s'en étoient tenus là, les Dogmatiques étoient battus à platte couture sans pouvoir

(1) *Instit. Pyrrhon.* L. I. C. 30.
(2) *Instit. Pyrrhon.* L. II. C. 1.

voir ſe relever ; & ſi les Sceptiques avoient enſuite recherché le caractére de l'Evidence qui ſe faiſoit ſentir à eux-mêmes malgré eux, ils auroient pu en partant de principes évidens parvenir peut-être par des conſéquences néceſſaires à connoître pour indubitables pluſieurs choſes qu'ils n'ont regardées, que comme probables & incertaines. Ils ſeroient ainſi devenus eux-mêmes Dogmatiques de Sceptiques qu'ils auroient été d'abord, & ils auroient été Dogmatiques ſur de meilleurs fondemens que les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Epicuriens & autres, à qui les rapports des ſens, des vraiſemblances, des idées fauſſes & confuſes ont ſervi de principes & de règles pour leurs jugemens. Mais les Sceptiques qui étoient d'abord dans l'état propre à philoſopher, ont plus ſongé à être les antagoniſtes des Dogmatiques qu'à devenir de véritables Philoſophes, leur état eſt devenu parti, ils n'ont ſongé qu'à attaquer leurs adverſaires, qu'à détruire & non à édifier, & de gens propres à être de bons Philoſophes, ils n'ont été que les déſtructeurs de toute Philoſophie. C'eſt ainſi qu'enorgueillis par les avantages qu'ils remportoient aiſément ſur les Dogmatiques, mal munis, mal fortifiés, ils ont pouſſé leur fanatiſme juſqu'à vouloir attaquer la Vérité même. C'eſt l'Evidence qui nous aſſure de la Vérité. Il falloit donc attaquer l'Evidence, c'eſt ce qu'ils ont fait. Mais comment peut-on l'attaquer? Ce n'eſt qu'en voulant la méconnoître, c'eſt auſſi ce qu'ils ont fait. Au lieu de s'aſſurer d'elle par elle-même, ils l'ont répréſentée ſelon les divers jugemens que differens Philoſophes en ont porté, & en oppoſant ces ſentimens, ils vouloient déja faire entendre que l'Evidence n'étoit en ſoi rien de déterminé, puiſque les uns la faiſoient conſiſter dans une choſe & les autres dans une autre ; que par conſéquent il pourroit bien n'y avoir point d'Evidence : Et lorſque, par une notion plus générale, ils l'ont conſidérée comme règle de vérité, ils ont prétendu qu'elle devoit être prouvée avant que d'être reçuë, & par-là ils ont cru jetter l'Evidence dans le cas de leur *Diallelle* ou cercle vicieux, dans lequel, étant toujours en droit de demander la preuve de la preuve, on tomboit dans le *progrès*

à

à l'infini, c'eſt-à-dire, dans l'*impoſſibilité de prouver*, d'où il réſultoit qu'on ne pouvoit s'aſſurer de l'Evidence.

Rien n'eſt plus mal penſé, ni de plus mauvaiſe foi que tout ce que les Pyrrhoniens diſent à cet égard. C'eſt une ſuite viſible de cet eſprit de parti qui leur a fait dans tant d'occaſions débiter une infinité de ſophiſmes, non ſeulement ridicules, mais puériles, quoiqu'il y en ait auſſi de très-ingénieux, & ſi ingénieux, qu'on eſt ſurpris qu'ils faſſent tant d'efforts d'eſprit pour extravaguer.

Si l'eſprit de Secte n'avoit pas outré chez eux cette ſuſpenſion de jugement ſi convenable à un Philoſophe, tant qu'il n'apperçoit pas l'Evidence, les Pyrrhoniens n'auroient-ils pas découvert *le Criterium*, le caractère de l'Evidence dans cette ſeule Propoſition, *on ne peut pas dire qu'il ſoit également vrai que le nombre des Etoiles eſt pair & impair*; parce qu'étant impoſſible que ce nombre ſoit en même tems l'un & l'autre, il eſt néceſſairement & & par conſéquent évidemment vrai, qu'il eſt l'un ou l'autre. Ils y auroient vu que l'impoſſibilité du contraire d'une Propoſition eſt le caractère d'une vérité *néceſſaire*, c'eſt-à-dire, *évidente*, d'une vérité qui ne peut pas être, & dont le contraire eſt impoſſible. De même lorſqu'ils diſent, qu'*il y a une difference toute évidente entre* DÉMOCRITE *& eux, en ce que* DÉMOCRITE *dit, qu'il y a véritablement & non point par opinion des atomes & du vuide, puiſqu'en diſant cela*, remarquent-ils, *il eſt clair, ſans qu'il ſoit beſoin de le prouver, qu'il eſt bien different de nous*; n'auroient-ils pas vu que ſi cela *eſt ſi clair qu'il n'eſt pas beſoin de preuve*, c'eſt parce qu'il eſt contradictoire & par conſéquent impoſſible qu'une choſe qui eſt differente d'une autre ſoit la même, & que néceſſairement & par conſequent évidemment l'une n'eſt pas l'autre. C'eſt par le caractère de l'Evidence qui eſt l'Evidence même qu'on voit que le contraire eſt impoſſible. C'eſt ce qu'il étoit facile aux Pyrrhoniens de reconnoître, & en même tems, que ce caractère de l'Evidence la prouve par elle-même, & n'exige point d'autre preuve, deſorte que ce qui eſt évident ſe prouve par ſoi-même ſans tomber dans le progrès à l'infini, c'eſt ce que les Pyrrhoniens pou-

pouvoient aisément reconnoître, & alors loin d'assurer qu'il n'y avoit ni vérité, ni regle de vérité, ils auroient sans doute admis pour principe,

LXXXII.

Principe Métaphysique.

Tout ce que l'on conçoit être si nécessaire que le contraire est impossible, est telle en effet & ne peut être autrement.

LXXXIII.

Principe Logique.

Toute proposition, dont les termes sont contradictoires est nécessairement fausse, & le contraire nécessairement vrai.

Ou en autres termes:

Tout ce qui est contradictoire est non seulement faux, mais impossible & absurde.

LXXXIV.

Lors donc que je fais cette proposition:

Je puis connoître évidemment quelques choses, où je ne puis rien connoître que probablement.

Ou autrement:

Il y un dégré de connoissance, où il est impossible d'être dans l'erreur, ou il n'y a point de dégré de connoissance dans lequel il ne soit possible d'être dans l'erreur.

Je dis sans crainte de me tromper, que l'énoncé de cette Proposition la décide, & qu'il est évident, *qu'il y a un dégré de connoissance où il est impossible d'être dans l'erreur*, parce que de deux alternatives directement opposées, il est impossible que l'une des deux, ne soit pas vraie, & par conséquent que l'autre ne soit pas fausse. Ainsi quand on fait cette Proposition, *je puis connoître évidemment quelquechose, ou je ne puis rien connoître que probablement*, je conçois donc dé-

ja évidemment quelquechofe, à favoir, que *l'une ou l'autre de ces deux alternatives eſt vraie*, que *ce qui eſt contradictoire eſt impoſſible*, que l'impoſſible étant *ce qui n'eſt, ni ne peut être, ce qui eſt néceſſaire ne peut pas ne point être*, & par cela même la queſtion eſt décidée & voilà l'Evidence.

LXXXV.

Réflexion.

Un Pyrrhonien obſtiné dira peut-être, qu'il eſt vrai qu'à l'égard des Propoſitions alternatives, on ſait évidemment que l'une ou l'autre eſt vraie, & l'une ou l'autre fauſſe; mais il ajoutera, que s'il eſt vrai qu'on a l'évidence à cet égard il faut auſſi avouer que ce n'eſt qu'à cet égard, & qu'elle manque dès qu'on veut décider laquelle des deux alternatives eſt vraie.

Il n'eſt pas douteux, dira-t-il, que s'il y a des étoiles, leur nombre eſt pair ou impair; mais où eſt l'évidence pour décider s'il eſt pair ou impair, où eſt l'évidence qu'il y ait même des étoiles? Il en eſt ainſi, continuera-t-il, des queſtions les plus importantes. *Il y a un ou pluſieurs autres Etres que moi qui exiſtent, ou il n'y a que moi d'exiſtant. Il y a un Etre éternel & tout-puiſſant, infiniment exiſtant, infiniment intelligent, infiniment ſage, cauſe libre & créatrice de tous les autres Etres*, ou, *cet Etre n'exiſte point*; ou *il y a pluſieurs Etres coéternels*, ou, *la cauſe de tous les Etres n'eſt qu'une cauſe materielle & néceſſitée.* Enfin, ajoutera-t-il, moi qui penſe *je ſuis mon corps, ou je ne le ſuis pas, je ſuis libre ou je ne le ſuis point*, tout cela eſt évident: Mais comment réſoudre toutes ces alternatives? Il n'y a plus d'évidence, il n'y en a que pour l'évidence de l'incertitude.

A cela je répondrai, que je ne ſai point ſi l'évidence manque ou ne manque pas pour la ſolution de toutes ces queſtions; mais que je ſuis bien tenté de croire qu'on peut évidemment les reſoudre dès qu'on entend de quoi il s'agit. Car dès que j'ai une idée de quelquechoſe, il eſt évident, que mon idée eſt telle qu'elle eſt, & qu'elle n'eſt point

 autre;

autre ; il eſt contradictoire qu'elle ſoit telle, & qu'elle ſoit autrement; il eſt de même contradictoire que la choſe dont j'ai l'idée ne ſoit pas conforme à l'idée que j'en ai, puiſque ſi la choſe étoit differente de l'idée, l'idée ne ſeroit pas l'idée de cette choſe. Il eſt de même évident qu'ayant choiſi un terme pour ſignifier déterminément cette idée, ce terme eu égard à ſa ſignification, ou en tant que ſigne, ne répréſentera rien de différent de l'idée même, puiſqu'il ſeroit contradictoire qu'il fût le ſigne de telle idée, & qu'il en repréſentât une autre : Ce ſeroit être le ſigne de ce qu'il ne ſignifieroit point, ce qui eſt abſurde. Et de là j'infére, que puiſque j'entends les termes de ces propoſitions, j'en ai les idées, & qu'en n'y admettant rien que ce qu'il eſt impoſſible de n'y point admettre, à moins que de tomber en contradiction d'idée & de terme, je n'y admettrai rien que de néceſſaire & par conſequent d'évident, puiſque le contraire ſera impoſſible. Ainſi j'aurai les idées claires & diſtinctes, en un mot, évidentes ; & de là, ſi je ſuis attentif à ne raiſonner que ſur ce qui ſera néceſſairement renfermé dans ces idées, j'aurai l'évidence de raiſonnement & je pourrai déterminer leſquelles des alternatives des propoſitions précédentes ſont vraies ou fauſſes. C'eſt ce qu'il faudra voir dans la ſuite. Maintenant je me borne à ſavoir, eu égard à la premiére Poſition, que l'Evidence conſiſte dans *le ſentiment d'une choſe qu'on ſent ſi néceſſairement telle, que le contraire eſt impoſſible*, & par rapport à la ſeconde, que *tout ce qui eſt néceſſairement compris dans le terme, eſt néceſſairement dans la choſe, & que tout ce qui eſt contradictoire dans les termes, eſt à l'égard des choſes mêmes, non ſeulement faux, mais impoſſible.*

Evidence.

CHA-

CHAPITRE IV.

Observations sur la Vérité & l'Evidence demontrées par elles-mêmes.

REdigeons en forme de Démonstration tout ce que je viens de remarquer, & quoiqu'il ne faille point de Démonstration de l'Evidence, puisque le Caractére, ce *Criterium* qui lui est propre, & qui n'est propre qu'à elle seule, ne permet pas de prendre l'incertain ou le douteux pour elle, obligeons-la toutefois à se démontrer d'une manière méthodique, asservissons-la aux régles qu'elle préscrit.

LXXXVI.

Exposition ou Définition de Termes.

LA *Vérité*, est ce qui est.

Le Rien, est un terme négatif pour marquer ce qui n'est pas, ou autrement, la négation de l'Existence.

Le possible, est ce qui peut être ou ne pas être effectué.

Le Nécessaire, ce qui ne peut pas ne point être.

L'Impossible, ce qui n'est ni ne peut être.

Lemme premier.

IL est contradictoire, & par consequent impossible, que ce qui est ne soit pas, & que quelque chose soit, & n'existe pas, quelle que soit son existence.

Lemme ſecond.

LE néceſſaire étant ce qui ne peut pas ne pas être, & étant impoſſible, que ce qui eſt ne ſoit pas, & n'ait pas une exiſtence quelconque, ce qui eſt, eſt néceſſairement ce qu'il eſt, & a une exiſtence néceſſaire quelconque.

LXXXVII.

Corollaire.

AInſi, la Vérité eſt ce qui eſt néceſſairement poſſible ou néceſſaire, & la connoiſſance de la Vérité, eſt la connoiſſance de ce qni eſt néceſſairement poſſible ou néceſſaire.

LXXXVIII.

Obſervation.

Lemme premier.

SEntir rien, c'eſt ne pas ſentir; connoitre rien, c'eſt ne pas connoître (*a*).

Corollaire.

LEs ſentimens ou les idées ſont néceſſairement les ſentimens ou les idées de quelquechoſe, & ce quelquechoſe eſt néceſſairement poſſible ou néceſſaire (*b*) étant contradictoire que des idées puiſſent être des idées de rien, ou qu'elles ſoient les idées de quelquechoſe qui ne ſoit ni poſſible, ni néceſſaire.

Lemme ſecond.

C'Eſt par les ſentimens ou les idées que nous avons des choſes, que nous connoiſſons, & nous ne pouvons les connoître autrement.

Lem-

(*a*) No. LXXXVI. Def. (*b*) Lem. II. Cor.

Lemme troisième.

IL seroit contradictoire, & par consequent impossible, qu'on eut l'idée d'une chose & qu'on n'en eut pas l'idée: Il seroit de même contradictoire, que l'idée d'une chose ne fût pas conforme à cette chose puisqu'alors ce ne seroit pas l'idée de cette chose.

Lemme quatrième.

LEs termes étant les signes de tels sentimens ou de telles idées, le sont par consequent de telles ou de telles choses.

LXXXIX.

Corollaire I.

AInsi tout sentiment & toute idée est non seulement vraie en soi, puisque c'est quelquechose, mais c'est encore le sentiment ou l'idée d'une vérité, puisque c'est le sentiment ou l'idée de quelquechose qui est, & à quoi cette idée est conforme. Ainsi la fausseté ne peut consister que dans l'union que fait l'esprit d'idées qui ne se supposent pas réciproquement dans un même objet & qui par conséquent sont des idées de choses qui ne sont point nécessairement unies, ou dans la désunion d'idées de choses qui se supposent nécessairement.

XC.

Corollaire II.

AInsi tout mot est le signe de quelquechose de vrai, & du sentiment ou des idées de ce qui est nécessaire resulte une connoissance si nécessaire & par consequent si certaine, qu'il est impossible d'être dans l'erreur, puisque le contraire de ce que l'on connoît ainsi est impossible, & c'est en quoi consiste l'Evidence. Ce qu'il falloit démontrer.

Et la nécessité de l'Evidence, c'est-à-dire, ce qui fait qu'une connoissance évidente ne peut être douteuse,

teuse, c'est que l'évidence ne consistant que dans le sentiment de la nécessité d'une chose, ou dans l'idée d'une chose nécessaire, ce qui revient au même, la nécessité de l'évidence même résulte de ce que la chose est nécessairement conforme à son idée (*a*), c'est ce qui fait que l'évidence se prouve & ne peut se prouver que par elle-même. Ce qu'il falloit encore démontrer.

XCI.

Observation.

CEtte solution ne regarde que l'évidence Mentale ou Métaphysique, c'est-à-dire, l'évidence considérée en elle-même, comme la connoissance parfaite de l'esprit, indépendamment des mots dont on se sert pour exprimer les idées. Mais puisque les mots ne sont que les signes des idées, il faut par conséquent que l'évidence Mentale ou Métaphysique s'exprime aussi par une évidence Grammaticale, c'est-à-dire, par la signification & la construction des termes; desorte que les idées exprimées par des termes, l'évidence de ces idées se trouve exprimée par les termes mêmes, & qu'aprés leur détermination, les termes destinés à signifier telles ou telles choses ne forment que des Propositions contradictoires, si les choses qu'ils signifient ne le supposent pas nécessairement, & que ces Propositions soient affirmatives, ou que les choses se supposent nécessairement, si ces Propositions sont négatives, desorte alors que quoique chaque terme soit intelligible par l'idée qu'on y a attachée, & que cette idée soit vraie de même que la chose dont elle est l'idée, les mots réunis en de telles Propositions ne font point de sens intelligible parce que les uns nient ce que les autres affirment, ce qui fournit une autre solution du problême précédent. Je dis donc:

Par la première Position (*b*). Les hommes ont divers sentimens ou idées qu'ils peuvent comparer les unes aux autres.

Et *par la seconde.* Les hommes peuvent se servir de mots comme signes de leur sentimens ou idées.

Lem-

(*a*) Ci-dessus Lemme III. (*b*) N°. LVII.

Lemme premier.

LE ſigne d'une choſe, eu égard à ſa ſignification, n'eſt pas différent de la choſe ſignifiée.

Lemme ſecond.

PAr *le Lemme troiſième* de l'Obſervation LXXXVIII. *une choſe n'eſt pas autrement que d'idée qui la fait connoître.*

Lemme troiſième.

DIre qu'une choſe eſt telle, c'eſt nier qu'elle ſoit autre, & dire qu'elle eſt telle & qu'elle eſt autre, c'eſt ſe contredire.

Une choſe ne peut pas être telle & être autrement. C'eſt une néceſſité dans la choſe pour être telle d'être telle en effet; c'eſt une impoſſibilité dans la choſe d'être telle & de n'être pas telle en effet, & c'eſt une contradiction dans les termes de dire qu'elle eſt telle & qu'elle eſt autrement.

Corollaire.

DOnc la contradiction dans les termes marque l'impoſſibilité de la choſe énoncée, & par conſéquent la néceſſité du contraire: Donc ce qui eſt contradictoire dans les termes eſt impoſſible dans la choſe & le contraire ne peut pas ne point être: Ainſi la contradiction dans les termes eſt égale à l'impoſſibilité de l'union dans les idées; ce qui eſt contradictoire eſt impoſſible, & le contraire néceſſairement vrai, ce qui eſt l'*évidence* ou le degré de connoiſſance ſi parfait qu'il eſt impoſſible d'être dans l'erreur à l'égard de ce qu'on connoit ainſi, & on eſt ſûr qu'on le connoît ainſi par cela ſeul qu'il eſt impoſſible de le connoître autrement, ce qui eſt l'Evidence.

XCII.

Réflexion.

PUifque le caractère de l'Evidence eft fi marqué qu'il eft impoffible de s'y méprendre fi l'on veut être attentif & agir be bonne foi, ceux qui la méconnoiffent ne peuvent être que des gens qui détournent leur efprit de la diftinction des idées, qui ne veulent point faire d'attention aux termes, ou qui ne les entendent pas, & qui font précifément ce que feroit un homme qui, pour affurer qu'il fait nuit fermeroit les yeux à la clarté du jour, ce feroit une nuit volontaire qui feroit nuit pour lui fans doute, mais qui ne le feroit pas pour ceux qui tiendroient les yeux ouverts. Un tel homme feroit bien fou cependant s'il fe bornoit à foutenir qu'il fait nuit fans vouloir juger de la couleur des objets qui l'environnent; il ne feroit pas encore fi fou que ceux qui détournent l'efprit de la lumiére de la vérité, & qui, difant qu'on ne voit rien, décident cependant de plus de chofes & du ton le plus magiftral. Ils ont beau faire: S'ils veulent entendre & juger de quelquechofe, ils ne pourront ni entendre, ni juger véritablement que par l'évidence, elle fera leur règle & les maîtrifera malgré qu'ils en ayent, ou ils feront toujours en contradiction avec eux-mêmes.

Je dis qu'elle les maîtrifera, ou qu'ils feront toujours en contradiction avec eux-mêmes. Car il faut l'avouer, le préjugé fortifié par l'habitude, la crainte, l'efpérance, les divers intérêts, fouvent par une foumiffion en apparence raifonnable, & même par une piété qui paroit louable; empechent de fort honnêtes gens d'ailleurs & gens de beaucoup d'efprit de fe rendre à l'évidence. Ce n'eft pas qu'ils ne la fentent, ils ne peuvent s'empecher de la fentir, mais ils détournent l'effet de l'impreffion qu'elle doit faire, en l'écartant d'abord & en lui fubftituant l'erreur qu'ils refpectent au point de ne vouloir pas même l'examiner.

Les exemples de ceci font trop communs pour qu'il foit befoin d'en citer, il n'eft que trop ordinaire de voir les hommes en contradiction avec eux-mêmes,

mes, & d'admettre comme évident dans les chofes qui ne les intéreffent point, des principes qu'ils contredifent dès qu'ils s'oppofent à leurs préjugés ou à leurs intérêts.

SECTION IV.

Obfervations.

Précautions pour s'affurer de la Vérité. Que tout homme qui la cherche ne fait pour la trouver, que ce qui fe fait en Arithmétique. Qu'il faut diftinguer, entre une Propofition évidente & l'Evidence d'une Propofition. Que toutes les Sciences proprement dites peuvent être démontrées. Que tout ce qui eft poffible, eft néceffaire en tant que poffible. Du Scepticifme & du Doute.

XCIII.

Obfervation.

DEux chofes affureront donc toutes mes démarches dans la recherche de la Vérité:

L'une *la diftinction claire ou détermination fixe de l'idée attachée au mot que j'emploie*:

L'autre, *l'attention à n'admettre rien que ce dont le contraire eft impoffible, ou implique contradiction.*

Voilà toute la Syllogifmique, tout ce qui fait la fureté de la méthode des Géometres & de tous ceux qui veulent s'affurer de la Vérité.

La connoiffance que j'ai de ma propre foibleffe trop bien prouvée par tant d'erreurs où j'ai donné, & par l'incertitude où je fuis encore, m'oblige d'agir avec beaucoup de méfiance de moi-même & de circonfpection dans l'examen des chofes; mais ce

que je viens de voir doit m'inſpirer un nouveau courage, puiſqu'il fortifie mon eſperance.

Je ſuis ſûr, qu'en n'admettant que *ce que la néceſſité me forcera d'admettre*, il faudra que le contraire ſoit impoſſible, & par conſéquent que *ce que j'admettrai ſoit néceſſairement vrai*. Ainſi l'évidence accompagnera ſans doute mes recherches, ſi je ſuis attentif à bien diſtinguer mes idées, & que je détermine avec ſoin la Signification de mes termes. C'eſt-là l'eſſentiel, c'eſt le tout. Puiſque l'idée d'une choſe ne peut pas n'être pas conforme à cette choſe, c'eſt de là même que naît l'Evidence, & ſi pour parvenir à l'évidence des idées conſidérées en elles-mêmes, il ne faut qu'exactement diſtinguer une idée d'avec une autre, de même pour parvenir à l'évidence des Propoſitions exprimées par des termes, il ne faut que ſe ſervir des termes ſi clairs qu'ils ne préſentent point d'idées douteuſes. Or il eſt évident, que j'ai bien diſtingué une idée d'avec une autre quand tout ce que j'y conçois ſe ſuppoſe ſi néceſſairement qu'*il eſt impoſſible que l'un ſubſiſte ſans l'autre*, & qu'étant le maître de diſtinguer cette idée par le mot qu'il me plaît de choiſir, le mot ainſi déterminé n'eſt pas équivoque.

X C I V.

Obſervation.

PUiſque la diſtinction des idées d'où naît l'évidence des Propoſitions, eſt le ſeul moyen de connoître la Vérité, nos connoiſſances ne peuvent différer entre elles que par ce qui en eſt l'objet, mais non par la maniere de le connoître. Tout homme qui veut ſavoir quelque choſe ne peut faire que ce que fait un Arithméticien, ajouter ou retrancher, conſiderer la valeur d'une idée ou du mot qui la ſignifie, comme un Arithméticien conſidere l'idée d'un nombre ou du chiffre qui en eſt la marque, & ni l'un, ni l'autre ne ſe trompe quand il a des idées diſtinctes des choſes qu'il examine, & qu'il connoît bien

bien les termes qu'il employe pour les ſignifier, à moins qu'il ne faſſe pas aſſez d'attention, ou que ſe fiant trop à ſon habileté, il ne ſe donne pas la peine de vérifier ſcrupuleuſement, l'un, ſi les ſommes trouvées ſont conformes aux chiffres qu'il a employés, l'autre, ſi les conſequences qu'il tire ſont néceſſairement renfermées dans les mots dont il s'eſt ſervi. Faute d'attention, ou par trop de confiance, on peut aiſément ſe tromper dans l'addition d'une très-petite ſomme; mais aſſurément on ne ſe trompera jamais, ſi avec beaucoup d'attention & de méfiance, on a ſoin de vérifier la juſteſſe de ſon addition, ainſi que cela ſe fait par la ſouſtraction, outre les précautions qu'on peut prendre, en faiſant l'addition même, comme de la faire par partie, de la commencer en prenant les chiffres de bas en haut, & puis de la recommencer, en les prenant de haut en bas, ainſi qu'un homme qui veut s'aſſurer de la clarté d'une idée doit prendre ſoin de la conſiderer de toutes manières, en examinant par abſtraction tout ce qu'elle ſuppoſe & les rapports néceſſaires de ces abſtractions avec l'idée du tout, comme des chiffres avec la ſomme totale, ou du nombre avec les unités qui le compoſent. Or de même que l'Addition ſe vérifie par la Souſtraction, & que réciproquement l'une ſert de preuve à l'autre, de même la néceſſité ſe vérifie par l'impoſſibilité, & réciproquement ſe ſervent ainſi de preuves d'où réſulte l'évidence. De même encore qu'un PYRRHONIEN auroit tort de dire que la Souſtraction eſt en ſes chiffres différente de ceux de l'Addition, & que c'eſt par là qu'elle eſt néceſſaire pour être aſſuré que l'Addition eſt bonne, ainſi que la Souſtraction exige la bonté de l'Addition pour s'y trouver juſte, & qu'ainſi c'eſt un Diallele, une Pétition, un Cercle qui fait qu'on ne peut s'aſſurer ſi une Addition eſt bonne ou mauvaiſe; de même le PYRRHONIEN auroit tort de prétendre que l'évidence, conſiſtant dans la néceſſité d'où réſulte l'impoſſibilité du contraire, comme de l'impoſſibilité du contraire réſulte la néceſſité, c'eſt un Cercle qui détruit l'évidence, puiſque l'un ſe prouve par l'autre: Parce que l'impoſſibilité du contraire,

re de même que la soustraction ne sont que le resultat de la necessité de la chose ou de l'addition, ou pour mieux dire ne sont en soi que les nombres de l'addition ou la nature de la chose même.

X C V.

ET pour pousser la comparaison plus loin, de même que j'apperçois d'abord l'evidence d'une proposition Arithmetique quand elle est extremement simple, comme quand je dis *deux & deux sont égaux à quatre*, ou bien *mille est egal à deux fois cinq cens*, & qu'au contraire je n'apperçois pas l'evidence dès que la proposition est un peu composée, comme quand je dis, *cent quarante sept & cent soixante & treize font trois cent & vingt*, ou bien, *trois cents cinquante six multipliés par seize font cinq mille six cens quatre vingt seize*, quoique ces deux dernieres propositions ne soient pas moins fondées sur l'evidence que les deux premieres; de même aussi dans les autres Sciences, les propositions un peu étenduës ou composées ou qui supposent l'evidence de quelques autres, peuvent fort bien quoiqu'evidentes en elles-mêmes ne le pas paroitre & par conséquent l'evidence ne s'y pas faire sentir à moins qu'on ne connoisse l'evidence des propositions qu'elles supposent. Faute de cette connoissance il y a telle proposition qui pourroit me paroitre très-fausse parce qu'elle feroit contraire à quelqu'opinion que le prejugé m'auroit fait adopter, & qui feroit cependant indubitablement vraie pour moi-même si mon ignorance ne m'en voiloit la verité, d'où je dois conclure, que si je dois ne rien admettre pour vrai que ce que l'evidence me forcera d'admettre, je dois de même ne rien rejetter comme faux que ce que l'evidence me forcera de rejetter. Tant que je n'ai point d'evidence la chose n'est point necessaire, le contraire n'est pas impossible, il est donc possible qu'elle soit fausse, comme il est possible qu'elle soit vraie, & cette possibilité qui la rend probable doit m'empecher de decider qu'elle est vraie comme elle doit m'empecher de decider qu'elle est fausse. Il faut donc distinguer l'evidence considerée en elle-même comme le degré de

de connoiſſance où l'erreur eſt impoſſible d'avec une propoſition evidente. L'evidence conſiderée en elle-même peut être dans une propoſition ſans s'y faire d'abord ſentir, il faut de la reflexion, il faut de l'etude, il faut une evidence antecedente; au lieu qu'une propoſition evidente eſt une propoſition dont la verité ſe fait d'abord & neceſſairement ſentir ſoit parce qu'elle ne ſuppoſe la connoiſſance d'aucune autre, ſoit parce que les connoiſſances qu'elle ſuppoſe ſont ſi ſimples & ſi preſentes qu'elles ſe font ſentir preſque ſans reflexion. C'eſt ce qui fait que toute propoſition, tout raiſonnement, toute queſtion où la verité ſera evidemment demontrée ſera neceſſairement fondée ſur l'evidence quoique l'evidence ne s'en faſſe pas d'abord ſentir, & c'eſt pour cela que dans une demonſtration qu'on veut rendre auſſi claire & auſſi facile à concevoir qu'elle eſt vraie, il faut quelquefois prendre la peine de remonter juſqu'à ces principes qu'on nomme *Axiomes*, à cauſe de leur ſimplicité & ſur la connoiſſance deſquels la verité qu'on veut etablir eſt fondée; autrement les meilleures demonſtrations coutent beaucoup à entendre. C'eſt ce qui a fait dire, que la lecture des *Principes Mathematiques de Philoſophie* par le Chevalier NEWTON, auroit été plutot faite ſi le livre qui les contient n'eut pas été ſi court, & que tandis que quinze ou vingt perſonnes capables ſur toute la terre d'entendre cet Ouvrage encore après beaucoup de travail & de peine parlent de l'Auteur comme les Siciliens parloient autrefois d'EMPEDOCLES,

Ut vix humana videatur ſtirpe creatus.

LUCRET. lib. I.

ce qui eſt bien repété dans toute l'Angleterre, ceux qui ne connoiſſent les Demonſtrations dont ce Livre eſt plein que par des recits qui ne peuvent guere être que défectueux diſent de NEWTON ce que LUCRECE diſoit d'HERACLITE,

Clarus ob obſcuram Linguam. . . . .

Ibid.

Obſer-

XCVI.

Observation.

PUisque l'evidence depend de la distinction des idées & de la précision des termes, ce n'est pas assez pour sentir l'evidence d'un raisonnement ou d'une demonstration quelque directe & courte qu'elle soit que de sentir l'evidence des principes sur lesquels elle est fondée, il faut aussi avoir une idée très-distincte des termes qui expriment les conséquences qu'on tire de ces principes.

Si je dis par exemple, j'apelle *corde une ligne qui va d'un point de la circonference d'un cercle à un autre point de la circonference sans passer par le centre, & j'appelle arc cette portion de la circonference qui se trouve barrée par une corde*, on sentira aisément l'evidence de cette proposition, savoir que dans un même cercle ou dans des cercles egaux, les arcs egaux ont des cordes egales, & que les cordes egales sont les cordes d'arcs egaux; mais si j'ajoute que *les arcs d'un pareil nombre de dégrés ont de plus grandes cordes dans les grands cercles & de plus petits dans les petits cercles*, & qu'ainsi *quand une ligne est la corde commune de deux arcs de cercles inegaux qui se coupent, l'arc du petit cercle contient plus de degrés que l'arc du grand*, quoique ces propositions ne soient pas moins évidentes que la precedente, l'evidence ne s'en fera pas sentir: Peut-être même qu'on croira y appercevoir quelque contradiction à moins qu'on ne sache que les Géometres qui s'expliquent ainsi sont convenus que la division de toute circonference de cercle se feroit en 360. parties egales, connoissance que la demonstration de ces dernieres propositions suppose pour être évidente.

Ce qui fait voir que dans les demonstrations exactes où je veux m'asservir pour m'assurer de l'evidence, je dois non seulement bien determiner les termes de mes principes, mais encore les termes des conséquences que j'en tirerai, desorte qu'ils me deviennent ainsi des principes pour de nouvelles conséquences.

C'est à cela que les Géometres doivent toute la certitude de leurs demonstrations, leurs progrés dans

la

la Mathematique pure & tout ce qu'ils ont découvert de vrai dans les Mathematiques mixtes. Sans chercher en Metaphyficiens à démontrer en quoi confifte l'evidence ils s'y font laiffés conduire comme par inftinct, parce qu'en effet le propre de l'evidence eft de fe faire fentir par elle-même, ainfi ils ne fe font appliqués qu'à prouver la verité de leurs propofitions par la feule définition des mots & par la connexion neceffaire qu'elles avoient avec des principes evidens, bien affurés que tout ce qui étoit contradictoire etoit impoffible, & le contraire neceffairement vrai. Il n'y a donc point de doute que fi on avoit fuivi cette methode à l'égard des autres fciences, on n'y eut decouvert la verité avec la même évidence qu'on l'a decouverte en Mathematique. Pourquoi ne l'a-t-on pas fait ? Il feroit trop long d'en déduire maintenant les raifons : Ce qu'il y a de fûr c'eft qu'on auroit dû le faire. La certitude des Mathematiques fuppofe les principes generaux de la Metaphyfique, de la Logique & même de l'Ontologie, principes communs à toutes les fciences, & fondement de tout raifonnement qui peut aller à la démonftration. Les demonftrations Mathematiques fuppofent fans doute, Que *tout ce que l'on conçoit être fi neceffairement que le contraire eft impoffible, eft tel en effet & ne peut être autrement.*

Que toute propofition dont les termes font contradictoires eft abfurde, & le contraire neceffairement vrai.

Que *tout ce qui eft contradictoire eft non feulement faux, mais impoffible.*

Que *toute idée eft l'idée de quelque chofe à quoy elle eft conforme.*

Que *le figne d'une chofe eu egard à fa fignification n'eft pas different de la chofe fignifiée.*

Que *dire qu'une chofe eft telle, c'eft nier qu'elle foit autre, & que dire qu'elle eft telle & qu'elle eft autre c'eft fe contredire.*

Quil *eft impoffible qu'une chofe foit & ne foit pas, qu'elle foit telle & qu'elle foit autrement.*

Que *le rien n'a point de proprietés.*

Que la connoiffance de la Verité n'eft en Mathematique que comme dans les autres Sciences, *la connoiffance de ce qui eft* : Et quoique les Mathematiciens

ciens n'ayent pas mis au rang de leurs demandes les positions sur lesquelles on fonde toutes ces recherches, est-il quelque Traité de Mathematique qui ne suppose pas ces positions? (*a*) Or il est contradictoire que des principes communs puissent être des principes de verité pour une science, & n'être que des principes d'erreur ou de probabilité pour d'autres qui y seroient egalement fondées; que le principe qui fait l'evidence en Mathematique ne fît qu'une probabilité en Metaphysique ou en Ontologie ou même en Morale. Ce qui est necessaire est necessaire sans doute & emporte l'impossibilité du contraire en quelque science que ce soit, & puisque nous ne pouvons avoir l'idée de rien, & qu'une chose ne peut pas n'être pas conforme à son idée, dès qu'on a l'idée une chose on peut par cela même demontrer si cette chose est possible ou necessaire & ce que cette chose suppose pour être telle qu'elle est; desorte qu'on peut dire, qu'une bonne démonstration n'est que la claire explication de ce que renferme l'idée distincte d'une chose, mais que quoiqu'on ait d'une chose une idée distincte il y a une maniere de la developper qui fait regner l'evidence ou qui rend la verité moins sensible.

XCVII.

Observation.

ENfin quand même, toutes les choses dont la connoissance est l'objet des sciences, n'auroient qu'une existence possible, c'est-à-dire, n'existeroient pas effectivement mais pourroient simplement exister, ces choses en tant que possibles, n'eussent-elles jamais été effectuées, ne dussent-elles même jamais l'être, seroient necessairement possibles, & leur existence possible seroit cependant necessaire en tant que possible. Et si par *Eternel*, on entend ce qui est sans avoir commencé d'être, tout ce qui est possible en tant que possible l'est de toute Eternité: La demonstration n'en est pas difficile.

XCVIII.

(*a*) N°. LXXVI.

XCVIII.

Theoreme.

CE qui eſt poſſible en tant que ſimplement poſſible eſt eternel, & ſuppoſe une exiſtence neceſſaire & eternelle quelconque.

Demonſtration.

SI ce qui eſt poſſible avoit pu commencer d'être poſſible, par cela même qu'il auroit pu commencer d'être poſſible il n'auroit pas été impoſſible; ainſi il auroit été poſſible & ne l'auroit pas été, ce qui eſt une Contradiction. S'il n'a pu commencer d'etre poſſible, c'eſt donc, ou parce qu'il étoit impoſſible ou parce qu'il étoit eternel, un poſſible impoſſible eſt une contradiction manifeſte, & ce qui eſt poſſible ne peut point avoir pu ne pas l'être. Donc tout ce qui eſt poſſible eſt éternel en tant que poſſible, & tout ce qui a jamais été, tout ce qui ſera jamais, en un mot, tout ce qui peut être ou n'être pas effectué, n'eût-il jamais été effectué, ne dût-il jamais l'être; a été, ou pour mieux dire, eſt de toute eternité en tant que poſſible, & a par conſéquent une exiſtence Eternelle & neceſſaire quelconque, puisqu'il eſt contradictoire que quelquechoſe ſoit & ne ſoit pas, & que le rien puiſſe devenir quelquechoſe.

XCIX.

Remarque.

OR les choſes poſſibles ſuppoſant une neceſſité quelconque qui les rend poſſibles, on peut donc determiner evidemment par les idées qu'on en a, ce qu'elles ſont & ce qu'elles ne peuvent pas ne point être, de même qu'on peut determiner conſequemment à cette néceſſité ce qu'elles peuvent & doivent être neceſſairement en tant qu'effectuées. Une figure triangulaire ou autre polygone peut exiſter en effet, ou n'exiſter pas, tracées ſur du papier par

exemple ou formées par un morceau de cire. Ce qui rend leur exiſtence poſſible, c'eſt qu'il n'eſt pas contradictoire que quelques corps ſoient triangulaires ou ayent pluſieurs angles & que ces corps ſoient ainſi veritablement des triangles ou des polygones, comme il n'eſt pas auſſi neceſſaire qu'ils ſoient tels, deſorte que quoïqu'ils ſoient neceſſairement tels lorſq 'ils ſont tels, parce qu'il eſt contradictoire qu'ils ſoient tels & qu'ils ſoient autres, il ne ſont toutefois neceſſairement tels que conſequemment à ce qu'ils ont été ainſi formées & qu'ainſi leur neceſſité d'etre tels n'étant qu'une neceſſité de conſequence fondée ſur la poſſibilité qu'il y avoit que ces corps puſſent être formés avec pluſieurs angles ou être formés autrement, ces Corps peuvent ceſſer d'ètre triangulaires ou polygones, ſoit quils ſoient detruits ou qu'ils prennent d'autres figures; mais ſoit que ces figures ayent ainſi une exiſtence Phyſique ou ne l'ayent pas, elles ſeront toutefois neceſſairement telles que les Mathematiciens demontrent qu'elles ſont. Ainſi la figure triangulaire peut être effectué ou ne l'être pas, c'eſt-à-dire, avoir où n'avoir point une exiſtence Phyſique & en ce ſens elle n'eſt que poſſible, quoique de toute éternité cette figure triangulaire ſoit neceſſairement ce que les Géometres demontrent qu'elle ne peut pas ne pas être.

De même quand il n'y auroit qu'un ſeul être il ſeroit cependant vrai qu'une unite jointe à une autre feroit le nombre de deux, que deux fois deux feroient quatre, que quatre fois quatre feroient ſeize; & que ſeize contiendroit deux fois huit, deux fois ſix & quatre, trois fois cinq & un, & que ſi on ajoutoit une unité à ces ſeize cela feroit un nombre qui ne pourroit jamais être diviſé en parties egales à moins que d'être reduit en unités; deſorte que ſi la creation de pluſieurs êtres etoit poſſible, celui-là même dont la puiſſance infinie pourroit les créer, ne pourroit cependant les créer de façon qu'ils ne fiſſent pas un nombre pair ou impair.

Ce qui ſe remarque ici touchant les figures & les nombres ſe peut dire de quelque choſe poſſible que ce ſoit, la propoſition eſt generale. Il eſt poſſible de toute éternité que je puiſſe écrire ceci ou ne l'écrire pas, & l'on peut determiner neceſſairement

tout

tout ce qu'un homme peut faire on ne faire pas en tant qu'être possible, quoiqu'on ne puisse determiner ce qu'il a fait & ce qu'il n'a pas fait en tant qu'effectué. Parce que la possibilité etant necessaire tout ce qui en resulte peut être êvidemment demontré, au lieu que l'actualité de ce qui est possible en tant qu'effectué ne peut être démontrée puisque pour demontrer une chose il faut une necessité absolue telle qu'il soit impossible que la chose ne puisse pas ne pas être, & que l'actualité d'un être possible n'est fondée que sur la possibilité de ce qui peut être ou n'être pas effectué. Desorte que si une chose effectuée peut être demontrée vraie ce ne peut être que par une necessité de conséquence. Ainsi sans egard à la réalité Physique des choses qui peuvent être l'objet des sciences, tout ce dont on a une idée distincte peut être demontré être necessairement tel que l'idée qu'on en a, puisque l'idée de quelque-chose de possible que ce soit est fondée sur un possible necessaire.

On ne prend ces exemples de figures & de nombres que pour faire voir que l'objet de la Mathematique proprement dite, n'est point le possible Physique, c'est-à-dire, le possible effectué, qu'on voit, qu'on touche, & que l'on confond trop communément avec le possible necessaire; mais que veritablement l'objet de la Mathematique est le possible métaphysique & necessaire que l'esprit sent & pénetre & que les corps ne font souvent qu'obscurcir, ce possible éternel, necessaire, dont la nécessité fait l'évidence des demonstrations, desorte que la Mathematique n'est fondée, que sur les idées metaphysiques de la grandeur, de même que toutes les autres sciences ne sont fondées que sur les idées metaphysiques de quelques possibles necessaires qui font leur objet. Ainsi ceux des Mathematiciens que s'imaginent que les seules verités Mathematiques peuvent être demontrées, font voir par cette opinion ou qu'ils n'ont appris les Mathematiques que machinalement comme les enfans apprennent à lire sans savoir sur quoi sont fondées les differences des mots, ou que par l'habitude de concentrer pour ainsi dire leur esprit dans des figures & des nombres, ils l'ont rendu

presqu'incapable de s'étendre à la Connoissance des autres verités.

Ainsi ces Messieurs les petits beaux Esprits qui disent de si belles choses sans avoir reflechi, qui savent tout sans avoir rien appris, & qui décident de tout sans avoir rien examiné, ne donnent pas une marque de la superiorité de leur genie, lorsqu'ils decident que la Metaphysique est le païs des chimeres ; mais cette expression fait une image, elle leur plait & leurs échos la répetent. Cependant ne pourroit-on point dire que si la Metaphysique étoit le païs des chimeres ce seroit le vrai païs de ces Messieurs, & qu'une marque que ce ne l'est point c'est qu'il leur est inconnu: Du moins passent-ils chez ceux qui preferent le Sens-Commun au Bel-Esprit, pour des gens qui aiment plus à imaginer qu'à voir.

Cependant quelque hardie que soit leur decision elle se trouve fortifiée par les suffrages de quelques personnes en apparence plus senfées que les beaux-Esprits, quoiqu'ils n'en different que par leur temperament & non par leur sagesse. Ces personnes se font honneur d'un scepticisme d'où ils affectent de combattre l'evidence ou plutot de la proscrire. Cela peut venir de trois causes, le dégout, la paresse, & la vanité. Le dégout sera venu de la lecture de quelques Livres trop obscurs, trop abstraits pour des personnes qui regardent la meditation comme une peine, ou dont les Auteurs ont hazardé des choses qui ne sont point suffisament ou assez clairement prouvées & qui peut-être auroient dû l'être d'autant mieux qu'elles s'éloignent plus des opinions ordinaires. C'en est assez pour condamner une science qu'ils n'ont examinée que par les yeux d'autrui ou s'ils l'ont examinée par eux-mêmes, la vanité les aura fait tomber dans cette erreur que MALBRANCHE regarde dans le Chapitre VIII. du second Livre *de la Recherche de la Verité*, comme la plus dangereuse des erreurs où tombent plusieurs personnes d'etude. Il remarque, que ces personnes après avoir conçu un grand mepris pour toute sorte de Livres parce qu'il arrive souvent qu'on ne rencontre rien de vrai ni de solide dans les opinions des Auteurs qu'on lit, imaginent une opinion vraisemblable qu'ils embrassent

ſent de tout leur cœur; qu'obligés à l'examiner enſuite avec plus d'attention, ils en decouvrent la fauſſeté & qu'ils la quittent, *mais avec cette condition*, dit il, *qu'ils n'en prendront jamais d'autre & qu'ils condamneront abſolument tous ceux qui pretendront avoir découvert quelque verité, parce que s'ils ne les condamnoient pas, ce ſeroit en quelque maniere tomber d'accord que d'autres ont plus d'eſprit qu'eux, & cela ne leur paroit pas vraiſemblable.* Ce Philoſophe remarque toutefois ce que je ne crois pas que ces perſonnes là même puiſſent lui conteſter, c'eſt, *que s'ils ont lu un fort grand nombre de livres, ils ne les ont pas néanmoins lus tous, ou qu'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention neceſſaire pour les bien comprendre, & que s'ils ont eu beaucoup de belles penſées qu'ils ont trouvé fauſſes dans la ſuite, néanmoins ils n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir, & qu'ainſi il ſe peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux, & il n'eſt pas neceſſaire abſolument parlant que les autres ayent plus d'eſprit qu'eux, ſi cela les choque, car il ſuffit qu'ils ayent été plus heureux. On ne leur fait point de tort quand on dit qu'on ſait avec evidence ce qu'ils ignorent, puiſqu'on dit en même tems que pluſieurs ſiecles ont ignoré ces mêmes verités, non pas faute de bons eſprits mais parce que ces bons eſprits n'ont pas bien rencontré d'abord. Qu'ils ne ſe choquent donc point*, ajoute le Pere MALBRANCHE, *ſi on voit clair & ſi on parle comme l'on voit, qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit ſi leur eſprit eſt encore capable d'application après tous leurs egaremens, & qu'ils jugent enſuite, il leur eſt permis: mais qu'ils ſe taiſent s'ils ne veulent rien examiner. Qu'ils faſſent un peu quelque reflexion ſi cette reponſe qu'ils font d'ordinaire ſur la plupart des choſes qu'on leur demande*, on ne ſait pas cela, perſonne ne ſait comment cela ſe fait, *n'eſt pas une reponſe peu judicieuſe, puiſque pour la faire il faut de neceſſité qu'ils croyent ſavoir tout ce que les hommes ſavent ou tout ce que les hommes peuvent ſavoir: Car s'ils n'avoient pas cette penſée là d'eux-mêmes, leur reponſe ſeroit encore plus impertinente. Et pourquoy trouvent-ils tant de difficulté à dire*, je n'en ſai rien, *puiſqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne ſavent rien? Et pourquoi faut-il conclurre que tous les hommes ſont des ignorans, à cauſe qu'ils ſont interieurement convaincus qu'ils ſont eux-mêmes des ignorans.*

Si c'eſt un grand obſtacle à la connoiſſance de la veri-

verité que de presumer qu'on la connoit lorsque les sentimens qu'on a ne sont point prouvés par l'evidence de l'impossibilité du contraire, ce n'en est pas un moins grand que de s'imaginer qu'il est impossible de la connoitre, parce qu'il est impossible de s'assurer de l'evidence: L'un & l'autre empechent egalement d'examiner la verité. La préocupation ou l'indifference lui sont egalement contraires: Mais puisque ce que l'on conçoit distinctement est necessairement tel qu'on le conçoit, etant impossible que l'idée d'une chose ne soit pas l'idée de la chose qu'elle fait connoitre; est-ce une si grande peine que de ne point prononcer sur ce qu'on ne conçoit pas assez distinctement pour voir que le contraire implique contradiction? Est-ce une si grande peine que de s'amuser à distinguer ses idées? Je dis s'amuser: car cela peut se faire par amusement & avec moins d'application qu'il n'en faut pour jouer bien une partie d'échets, ou même de piquet. Retranchons la vanité de paroitre savant sans l'être puisqu'aussi bien quelque savant qu'on soit, on a plus lieu d'être humilié de ce qu'on ne sait pas, que d'être enorgueilli de ce qu'on sait. Agissons avec assez de bonne foi avec nous-mêmes pour ne pas vouloir nous tromper en prenant parti sur ce que nous ne connoissons que confusément, & surmontons cette paresse de nous instruire par une simple meditation qui doit nous couter peu, & alors nous acquererons sans doute quelques connoissances certaines, de l'une nous irons à l'autre, & l'amour & la lumiere de la verité se fortifiant par les progrès, peut-être parviendrons nous à connoitre au delà de ce que nous aurions esperé,

. . . . *Tantum series juncturaque pollet.*

HORAT. Art. Poetic.

Decider sans savoir, est assurément un imprudence & une presomption qu'on n'appellera ridicule que pour menager les termes. Douter parfaitement de tout est impossible. On definit fort bien les Sceptiques ou Pyrrhoniens des gens qui parlent contre leur sentiment, & quoique les Academiciens soient moins outrés, ce n'est pas leur faire une grande injure que de

de les comprendre dans la même definition. C'est un mauvais air que d'affecter d'être l'un ou l'autre, on ne se le donne que pour honorer son orgueil, sa paresse ou son ignorance d'un nom specieux parce qu'il est un nom de Secte. Mais un Secte eut-elle commencé sous ALEXANDRE le Grand ainsi que celle des Pyrrhoniens, en seroit elle moins extravagante? Si on pouvoit s'empecher de raisonner & de vouloir être heureux, il pourroit être assez indifferent de savoir si on peut s'assurer de la verité ou non, mais on ne peut ni s'empecher de raisonner ni s'empecher de vouloir être heureux; & non seulement quand on se trompe le vray bonheur est incertain, mais on court risque même de se rendre très-malheureux. Il est donc important de chercher à ne se pas tromper & d'accoutumer l'esprit à distinguer l'evident du probable & par là connoitre ce qui fait qu'une chose est certaine & ce qui fait qu'elle n'est que douteuse.

Unde sciat quid sit scire & nescire vicissim,
Notitiam veri quæ res falsique crearit,
Et dubium certo quæ res differre probarit.

LUCRET. Lib. 4.

Ce n'est donc pas qu'il ne faille douter, mais il faut douter comme DESCARTES, douter pour apprendre à connoitre, non pour faire d'un Scepticisme affecté le refuge de l'orgueil, de la paresse & de l'ignorance. *Qu'on ne s'imagine pas* avoir peu avancé, dit encore MALBRANCHE (1), *si on a seulement appris à douter, savoir douter, par esprit, par raison, n'est pas si peu de chose qu'on le pense. Car il faut le dire ici, il y a bien de la difference entre douter, & douter: On peut doûter par emportement & par brutalité, par aveuglement & par malice, & enfin par fantaisie & parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence & par defiance, par sagesse & par penetration d'esprit. . . . Le premier doute est un doute de tenebres qui ne conduit point à la lumiere, mais qui en eloigne toujours; le second doute nait de la lumiere & il aide en quelque façon à la produire à son tour.* C'est ainsi qu'HOBBES a dit (2), *incipit in ipsis dubitandi*

(1) *De la Rech de la Verité*, Liv. 1. Chap. dernier.
(2) *Elementa Philosophica*, Amstelodam. apud Elzevirios 1654. 12°. Epist. Dedicat.

tandi tenebris filum quoddam rationis cujus ductu evaditur in lucem clarissimam, ibi principium docendi est, inde ad solvenda dubia converso itinere lux referenda est. „ Dans „ les tenebres mêmes du doute, il y a un certain fil „ de raison dont le developpement sert à nous con- „ duire à une lumiere très-pure; c'est là que l'in- „ struction doit commencer & que revenant ensuite „ sur ses pas, on a dequoi resoudre ses doutes par „ la lumiere qu'on rapporte pour les examiner". Il n'est pas même necessaire de se jetter dans ce doute peut-être impossible, que DESCARTES n'a supposé dans la I. de ses *Meditations*, que pour parvenir d'une maniere incontestable au principe necessaire de la certitude de l'idée, dont le contraire implique contradiction. Ce doute n'est guere un etat où l'esprit puisse durer, à moins que d'être aussi fou que quelques Pyrrhoniens affectoient de l'être. L'impossibilité de ne pas admettre certaines verités se fait sentir malgré l'opiniatreté du Pyrrhonisme, sappe ainsi l'extravagance d'une incertitude universelle & decouvre ce petit rayon de lumiere, ce fil de raison, à l'aide desquels on peut esperer de parvenir au grand jour, du moins à un jour proportioné à notre foiblesse & dans lequel si nous ne voyons pas tout parfaitement parce qu'il y a trop à voir, nous pouvons cependant voir beaucoup de choses & celles qui nous importent le plus; desorte qu'il ny a que ceux là qui peuvent rester dans les tenebres du doute & de l'ignorance qui par une extravagance pernicieuse s'obstinent opiniâtrement à vouloir douter de tout, uniquement parce qu'ils veulent douter, & qui par cette opiniatreté là même rejettent l'evidence dont ils ne peuvent s'empecher d'être frappés, ou bien ceux qui passent leur vie dans une indolence si parfaite à l'egard de la verité, qu'ils negligent de faire ce qu'ils doivent pour s'assurer d'elle.

CHA-

CHAPITRE V.

De la Difference entre Definition de nom, & Definition de choses : Que la premiere peut être toujours prise pour Principe.

C.

EN prenant le parti de ne rien admettre que ce qui sera prouvé par l'impossibilité du contraire & de regarder seulement le reste comme probable, j'eviterai une double erreur ; l'une en ce que je n'admettrai point pour vrai ce qui pourroit ne l'être pas, l'autre en ce que je ne rejetterai point comme faux ce qui pourroit être vrai. Il me paroit que dans cet etat la verité ne trouvant chez moi aucun obstacle que mon ignorance naturelle, il me sera aisé de connoitre la verité. L'ignorance n'est qu'un obstacle pour entendre les choses qui supposent des connoissances anterieures, mais non pour recevoir les premieres connoissances qui servent de dégrés pour aller aux autres: Une ignorance parfaite & avouée est à l'égard de la recherche de la verité, moins nuisible qu'un savoir imparfait & presomptueux. Comme je cherche ici simplement, ce qui est, sans savoir ce que c'est que ce que je trouverai, & que je me propose d'examiner de mon mieux ce que je trouverai afin de ne m'y point meprendre, je ne pourrai sans doute ni découvrir ni examiner les verités dont la connoissance suppose celle de quelques autres que je ne connoitrai pas. Mais dès la connoissance de la plus simple verité, mon ignorance commencera un peu à se dissiper & ainsi toujours de plus en plus à mesure que j'en appercevrai de nouvelles à la lumiere de l'evidence, car je la veux toujours. C'est ainsi que les tenebres qui ne sont que la privation de la lumiere, comme l'ignorance n'est que la privation de la connoissance de la verité, se dissipent, dès que les rayons du soleil commencent

à dorer l'horiſon. Je diſtingue d'abord les objets qui ſont près de moi & enſuite les autres à proportion que les lieux où je ſuis s'expoſent à la lumiere, & je ſens bien que l'evidence fait mieux diſtinguer à l'eſprit la verité de ſes idées que le ſoleil ne fait diſtinguer aux yeux la réalité des objets, puiſque les yeux trompent quelquefois & que l'evidence ne peut jamais tromper.

Par ce que j'ai deja vu je ſuis ſûr que pour connoitre la verité je n'ai beſoin que d'une attention exacte à mes idées ou aux termes dont je me ſers pour les exprimer, deſorte que je pourrai parvenir ainſi à la connoiſſance evidente de ce que ſont toutes les choſes dont j'ai des idées. Si je ne le fais pas, mon ignorance ſera volontaire, puiſque malgré moi j'éprouve un grand nombre de ſentimens & d'idées qu'il ne tient qu'à moi d'examiner & d'eclaircir. Je raiſonne tous les jours ſelon ces ſentimens & ces idées, je fais plus, j'agis en conſéquence & j'agis pour me rendre heureux. Puis-je ſans être coupable envers moi-même me refuſer l'attention qu'elles & que mon propre bonheur exigent? Je n'ai point d'excuſe; car puiſque ce qui eſt, eſt vrai, qu'étant contradictoire que l'idée d'une choſe ſoit l'idée d'une autre, les choſes ſont neceſſairement telles que les idées que j'en ai, & puiſque les mots eu egard à leur ſignification ne ſont pas differens des choſes pour l'expreſſion deſquelles on les a choiſis, l'erreur ne peut venir que de la confuſion de mes idées, de l'equivoque des termes dont je me ſers, & de ma précipitation à juger ſans m'entendre. Ainſi dans tous les cas où je me trompe, c'eſt que je juge de ce que je ne vois pas diſtinctement, que je ne ſai pas bien ma langue, ou, ce que revient au même, que je n'ai point d'idées diſtinctes de ce que ſignifient les termes dont je me ſers. C'eſt à cauſe du peu d'attention que les hommes apportent à la diſtinction des termes & par conſéquent des idées, *qu'on ne rencontre par tout*, ainſi que le remarque l'Auteur de *la Logique de* PORT ROYAL (1), *que des eſprits faux qui n'ont preſqu' aucun diſcernement de la verité, qui prennent toutes choſes d'un mauvais biais, qui*

(1) *Logique* ou *l'Art de penſer*, Diſcours premier.

qui se payent des plus mauvaises raisons, & qui veulent en payer les autres, qui se laissent emporter par les moindres apparences, qui sont toujours dans l'exces & dans les extremités, qui n'ont point de serre pour se tenir ferme dans les verités qu'ils savent parce que c'est plustost le hazard qui les y attache qu'une solide lumiere, ou qui s'arrêtent au contraire à leur sens avec tant d'opiniatreté, qu'ils n'ecoutent rien de ce qui les pourroit detromper, qui decident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas & ce que personne peut-être n'a jamais entendu, qui ne font point de difference entre parler & parler, ou qui ne jugent de la verité des choses que par le ton de la voix........ C'est pourquoy il n'y a point d'absurdités si insuportables qui ne trouvent des aprobateurs........ Il y a une Constellation dans le ciel qu'il a plu à quelques personnes de nommer Balance & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent. La balance est le simbole de la justice, donc tous ceux qui naitront sous cette Constellation seront justes & equitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque qu'on nomme l'un Belier, *l'autre* Taureau, *l'autre* Capricorne, *& qu'on eut pu aussi bien apeller*, elefant, crocodile, & rinoceros. Le Belier, le Taureau, & la Capricorne *sont des animaux qui ruminent, donc ceux qui prenent medecine lorsque la Lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelque extravagans que soient ces raisonnemens, il se trouve des personnes qui les debitent & d'autres qui s'en laissent persuader*; & je crois pouvoir ajouter, qu'il y a beaucoup de personnes qui en lisant ces exemples en trouveroient la conséquence si ridicule qu'ils auroient peine à s'imaginer qu'il y eut des gens assez fous pour l'admettre, lesquels pourtant se reglent dans des affaires de la derniere importance par des conséquences qui ne sont pas mieux fondées.

C I.

Pour eviter le ridicule de tant de gens d'esprit qui raisonnent sans s'entendre & même sans s'appercevoir qu'ils ne s'entendent pas, & puisque de la précision de mes termes depend l'evidence de mes raisonnemens, je dois donc tacher d'entendre ma langue ou de m'en faire une que j'entende & que je rende même intelligible à ceux qui ne dedaigneroient pas

pas de parler avec moi, & pour cela je n'ai pas be-soin de faire de nouveaux mots tant que je pourrai me servir de ceux qui sont deja en usage, il s'agit seulement d'en déterminer precisément la signification en decidant par d'autres mots simples & qui ne soient point equivoques quelle est l'idée que j'y attacherai. S'il m'arrive de ne point trouver de mots dont je puisse me servir, il sera alors assez tems d'en faire de nouveaux.

. . . . . *Licuit semperque licebit.*

HORAT. Art. Poet.

CII.

DEterminer ainsi la signification d'un mot, est faire ce que les Logiciens appellent *Definition de nom*, qu'ils avertissent de ne pas confondre avec une autre sorte de definition qu'ils appellent *Definition de chose*. En effet les Definitions de nom sont arbitraires & celles des choses ne le sont point. *Car chaque son*, remarque fort bien l'Auteur de *la Logique de* PORT ROYAL (1), *etant indifferent de soi-même & par sa nature à signifier toute sortes d'idées, il m'est permis pour mon usage particulier & pourvu que j'en avertisse les autres, de determiner un son à signifier precisément une telle chose sans mélange d'aucune autre; mais il en est tout autrement de la definition des choses. Car il ne depend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent, desorte que, si en les voulant définir, nous attribuons à ces idées quelquechose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons necessairement dans l'erreur*, d'où il conclud fort bien, que *les definitions de noms ne peuvent pas être contestées par cela même qu'elles sont arbitraires.* Car on ne peut pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni que ce son ainsi devenu mot, n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme après qu'il en a averti, d'où il resulte que toute definition de nom ne pouvant être contestée & marquant necessairement une idée vraie lorf-

(1) *La Logique* ou l'*Art de penser*, premiere partie Ch. IX.

lorſquelle eſt diſtincte, puiſqu'un ſon ne peut devenir mot, c'eſt-à-dire, un ſigne intelligible, que par l'idée qui y eſt attaché, *toute definition de mot devient un principe de raiſonnement*, tellement que *rien n'eſt plus evidemment impoſſible que ce qui eſt contradictoire par les termes.*

CIII.

IL en eſt autrement des Definitions des choſes, ainſi qu'on vient de le remarquer, parce que les choſes étant ce qu'elles ſont, independamment de notre volonté, il n'eſt pas en notre pouvoir de les faire ce que nous diſons qu'elles ſont, comme il depend de nous de faire qu'un tel ſon ſoit le ſigne d'une telle idée, & que les definitions de choſes ſuppoſant un terme deja reçu & auquel par conſéquent on a deja attaché une idée quelconque, definir une choſe c'eſt en determiner l'idée par l'union de quelqu'autre idée qu'on attache au terme deja reçu. Or cette union peut bien n'être que dans la propoſition, c'eſt-à-dire, dans l'union des termes par leſquels celui qui definit affirme cette union, ſans qu'il en ait d'idée diſtincte ou tout au plus ſans que ce ſoit autre choſe qu'un acte de ſon eſprit par lequel il juge que la choſe eſt telle, ce qui eſt vrai s'il eſt impoſſible que la choſe ſoit autrement, ce qui eſt douteux ſi cela n'eſt que poſſible, & ce qui eſt abſurde ſi cela eſt contradictoire; car tout cela peut arriver par le penchant que les hommes ont à juger independamment des idées diſtinctes ſans leſquelles on ne juge de rien evidemment. C'eſt ce qui fait qu'on doit prouver les définitions de choſes, au lieu qu'on ne doit que déclarer les definitions de noms, celle-ci n'eſt qu'un choix arbitraire qui dépend de la volonté, l'autre eſt une déciſion qui doit être fondée ſur ce qui eſt vrai, & rien n'eſt connu vrai que ce qui eſt évidemment prouvé.

Ainſi les Definitions de noms deviennent en même tems des Definitions de choſes quand les idées qu'on y attachent ſe ſuppoſent ſi néceſſairement qu'il eſt contradictoire qu'elles ne ſe ſuppoſent pas; & les Definitions de choſes deviennent au contraire des Définitions de rien, c'eſt-à-dire, ne definiſſent aucune choſe & ne ſont que des marques de confuſion & des negations de ce qui eſt, lorſqu'elles ſuppoſent

ſent des idées qui ne ſe ſuppoſent point neceſſairement : Ainſi definir un mot, c'eſt faire entendre l'idée qu'on y attache, definir une choſe c'eſt marquer les idées qu'on attache à une idée principale, c'eſt-à-dire, à l'idée d'un objet qu'on ſuppoſe réunir en ſoi ces idées qui par conſéquent n'en ſont que des idées abſtraites. C'eſt pourquoi le P. LAMY dit fort bien dans ſes *Elemens des Mathematiques*, que *lorſqu'une definition eſt bonne ſi c'eſt une definition de mot elle marque préciſément ce que ce mot ſignifie & ſi elle definit une choſe elle en doit donner une idée où l'on apperçoive ce qu'elle eſt deſorte qu'en etudiant cette idée on decouvre toutes les proprietés eſſentielles de cette choſe.*

C I V.

CE qui fait qu'une Definition de nom devient une definition de choſe, c'eſt qu'on ne peut declarer qu'on donne à un tel mot telle idée, ſans faire connoitre l'idée qu'on y attache, que toute idée eſt l'idée de quelque choſe & que l'idée de quelque choſe que ce ſoit en ſuppoſe ou ſi l'on veut en renferme quelques autres, parce que tout ce qui eſt, non ſeulement eſt, mais eſt tel qu'il eſt & que la *Talité* d'une choſe ſi je puis hazarder ce terme, fournit à l'eſprit de quoi ſe faire diverſes idées abſtraites de la choſe même, idées abſtraites, mais idées pourtant, idées de choſes très-réelles & que la choſe ſuppoſe neceſſairement par cela même qu'elles en ſont abſtraites. Lorſque je dis j'appelle *Cercle une figure dont tous les points de la circonference ſont egalement eloignés du centre*, je definis ce que j'entends par le mot de *cercle*, je fais une definition de nom : Lorſque je dis le cercle eſt une figure dont tous les points de la circonference ſont egalement éloignés du centre, je fais une definition de choſe; ainſi le mot de *cercle* n'eſt qu'une abbreviation qui exprime ſeule une choſe que je ne pourrois exprimer que par une longue ſuite de mots. Ainſi le mot de *cercle* par cela même que j'entends ce qu'il veut dire, me preſente l'idée d'une choſe definie, par conſéquent diſtincte, & devient dès lors un principe de raiſonnement, par lequel de la choſe connue, je puis parvenir à connoitre

noitre par des conſéquences neceſſaires des choſes que je ne connoiſſois pas. Or ce que j'appelle cercle, je pouvois l'appeller *quarré*, *triangle*, *plume*, *papier*, le nom étoit abſolument arbitraire, mais de quelque nom que je l'euſſe appellé, l'idée auroit toujours été la même, je ne ſuis pas le maitre de la changer ni de l'avoir autre que je la conçois.

C V.

Toute definition de nom n'étant donc que la declaration de l'idée qu'on y attache, dès que cette idée eſt diſtincte ainſi qu'elle doit l'être, puis qu'autrement le nom ne ſeroit pas defini, cette idée eſt donc l'idée de quelque choſe de vrai & peut par conſéquent être un principe de raiſonnement & d'evidence. Cela eſt clair par tout ce qu'on a vu. L'Auteur de *la Logique de Port Royal* le reconnoit lui-même dans un endroit du Chapitre onzieme de la premiere partie de cette *Logique*. *Toute definition de nom ne pouvant être conteſtée*, dit-il, *peut être priſe pour principe au lieu que les definitions des choſes ne peuvent point du tout être priſes pour principes & ſont de veritables propoſitions qui peuvent être niées &c.* C'eſt en effet ce qu'il devoit dire après avoir remarqué que pour faire la definition d'un nom, il falloit deſigner par d'autres mots *ſimples & qui ne fuſſent point equivoques l'idée à laquelle on le vouloit appliquer, & qu'il ne depend point de la volonté des hommes que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles compriſſent.* Comment donc a-t-il pu dire enſuite dans le même chapitre, *néanmoins ce que je viens de dire que la definition du nom peut être priſe pour principe, a beſoin d'explication, car cela n'eſt vrai qu'à cauſe que l'on ne doit pas conteſter que l'idée qu'on a deſignée ne puiſſe être appellé du nom qu'on lui a donné, mais on n'en doit rien conclurre à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela ſeul qu'on lui a donné un nom, qu'elle ſignifie quelquechoſe de réel.*

Ou je n'entends pas ce que cet Auteur veut dire; ou il s'eſt étrangement oublié ici. Croioit-il donc qu'on pût avoir l'idée de rien, qu'une idée deſignée à laquelle on ne peut *conteſter le nom* qu'on lui a donné, ne ſoit pas une veritable idée, & qu'elle puiſſe

puiſſe être une idée ſans ſignifier quelquechoſe de réel ? *Par exemple*, dit-il, *je puis definir le mot de chimere, en diſant j'appelle chimere ce qui implique contradiction, &, cependant il ne s'enſuivra pas de là que la chimere ſoit quelquechoſe*, non vraiment ; car il s'enſuivra directement le contraire. La chimere ſera impoſſible, car ce qui implique contradiction eſt impoſſible ; ainſi ou cette definition de nom ne donnera aucune idée, auquel cas ce n'eſt pas une definition de nom, ou ſi elle donne quelqu'idée qui definiſſe le nom de chimere, elle fera entendre que le mot de *chimere* eſt *un terme negatif qu'on employe pour marquer la negation la plus abſurde où le jugement puiſſe ſe porter*, puiſque c'eſt la negation de ce qui ne peut pas ne point être. Ainſi le mot ſera bien defini & *chimere* ſera quelquechoſe de réel, puisque ce ſera *le ſigne d'un acte de l'eſprit ou d'une expreſſion du diſcours*, & tout mot negatif qu'il eſt, ſa definition peut être priſe pour principe, on en tirera des conſéquences évidentes.

L'Auteur de cette *Logique* ajoute un autre exemple. *De même*, dit-il, *ſi un Philoſophe me dit j'appelle* peſanteur *le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe ſans que rien la pouſſe, je ne conteſterai pas cette definition, au contraire je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire ; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot de* peſanteur *ſoit quelquechoſe de réel parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.* Cette remarque ne me paroit pas plus juſte que la precedente. L'Auteur n'avoit qu'à penſer à ce qu'il avoit dit des conditions qu'éxige une definition de nom pour rejetter celle-ci comme telle ou pour éviter de tomber en contradiction avec lui-même. Il exige pour une Definition de nom qu'on *deſigne par d'autres mots ſimples & qui ne ſoient point equivoques l'idée à laquelle nous les voulons appliquer*, il veut, que *ces mots marquent preciſément une choſe ſans mêlange d'aucune autre*, & il le faut en effet. Il s'agit donc de ſavoir ſi ces mots, *Le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe ſans que rien la pouſſe*, ſont *ſimples*, non *equivoques & s'ils marquent preciſément une choſe ſans melange d'aucune autre.* S'ils ne ſont pas tels, ce n'eſt pas une definition de nom, puiſqu'il y a ou complication de choſe, ou équivoque

voque dans la signification, s'ils sont tels, la définition est bien puisqu'on aura une idée précise & distincte de ce que signifie le mot de pesanteur, c'est-à-dire, *d'un principe interieur qui fait qu'un pierre tombe sans que rien la pousse.* Or si on a une idée distincte qu'un tel principe est dans la pierre, ce principe est quelquechose dans la pierre puisqu'il fait qu'elle tombe, puisque le rien n'a point de proprietés, & qu'on ne peut avoir l'idée de rien, & la pesanteur est quelquechose de réel puisqu'elle n'est autre chose que ce principe interieur. Convenir, ainsi que fait l'auteur, qu'il reçoit cette cette definition *volontiers parce qu'elle lui fait entendre ce que celui qui l'a faite veut dire*, c'est convenir qu'il conçoit precisément un principe dans la pierre (car c'est ce qu'*interieur* signifie) qui fait qu'une pierre tombe sans qu'on la pousse. Nier en même tems qu'il y ait de tel principe dans les pierres, c'est dire qu'il ne conçoit pas que ce principe soit dans la pierre, ainsi c'est dire qu'il conçoit que ce principe est dans la pierre &qu'il ne conçoit pas que ce principe y soit, ce qui est une contradiction. Or de deux contradictoires dont le contraire est impossible l'une est necessairement vraye, & l'autre necessairement fausse. Ou l'Auteur conçoit distinctement ce principe interieur qui est dans la pierre, auquel cas il ne doit pas nier qu'il y soit; ou il n'y conçoit pas ce principe, auquel cas la definition ne lui est pas intelligible, & par conséquent n'est pas une Définition de nom, puisqu'elle ne donne point l'idée distincte qu'exige une definition de nom. Si l'Auteur avoit jugé de cette definition selon ses propres regles il ne se la seroit donc point objectée comme une preuve, que si dans la Definition de nom *il est vrai qu'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse être appellée du nom qu'on lui a donné, on n'en doit*, cependant *rien conclurre à l'avantage de cette idée ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom qu'elle signifie quelque chose de réel.* Il auroit dû faire reflexion que s'il est vrai qu'on puisse former des sons qui ne signifient rien que du bruit, il est contradictoire, que ces sons puissent devenir des mots.

c'eſt-à-dire, des ſignes de quelqu'idée ſans ſignifier quelquechoſe de réel, puiſqu'il eſt impoſſible d'avoir une idee, ſi ce n'eſt l'idée de quelquechoſe de réel, puiſque tout ce qui eſt, eſt ou actuel ou poſſible, & que l'un & l'autre ſuppoſe le neceſſaire. Or concevoir diſtinctement *le principe interieur qui fait qu'une pierre tombe ſans qu'on la pouſſe*, c'eſt par l'enoncé même concevoir quelquechoſe qui eſt actuellement dans la pierre. Il eſt impoſſible qu'il y ſoit & qu'il n'y ſoit pas, qu'il faſſe tomber la pierre ſans qu'on la pouſſe & qu'il ne ſoit pas quelquechoſe de réel. *Ce principe interieur qui fait qu'une pierre tombe ſans qu'on la pouſſe*, eſt donc neceſſairement dans la pierre ſi on conçoit qu'il y eſt, & dès lors la definition du nom de peſanteur eſt un principe de raiſonnement & d'évidence.

L'Auteur de *la Logique* ne devoit donc pas convenir qu'il entendoit ce que ſon Philoſophe vouloit dire par *ce principe interieur qui fait qu'une pierre tombe ſans qu'on la pouſſe*; ou, s'il en convenoit, il ne devoit pas dire que ce principe n'étoit pas dans les pierres: Mais la verité eſt, que cet Auteur n'avoit pas d'idée diſtincte d'un principe *interieur qui fait tomber les pierres ſans qu'on les pouſſe*, & que s'il l'avoit euë il n'auroit pas nié que ce principe eut été dans les pierres puiſque ç'auroit été agir contre ſes propres lumieres. Mais auſſi ne devoit-il pas apporter cet exemple comme une preuve que la Definition de nom ne doit pas toujours être priſe pour principe, puiſque ſelon ſes propres regles dès qu'il n'avoit pas une idée ſimple, préciſe, non douteuſe des termes de cette definition ce ne pouvoit être une Definition de nom.

Je ne puis concevoir qu'un auſſi bon eſprit que l'etoit l'Auteur de cette *Logique*, ſe ſoit laiſſé faire illuſion par deux objections auſſi frivoles que celle de la chimere & de la peſanteur. La moindre attention lui auroit fait connoitre, que l'une n'étoit qu'un jeu de mots & que l'autre n'étoit pas une Definition de nom, à moins qu'on n'eût une idée diſtincte d'un principe interieur qui fait tomber les pierres ſans qu'on les pouſſe. Tant qu'on n'aura

n'aura pas cette idée, cette pretendue definition n'eſt qu'une ſuppoſition ou ſi on veut une propoſition ſur un fait qu'il faut prouver pour la faire entendre en faiſant voir par l'explication de chacun des termes dont elle eſt compoſée qu'il en reſulte une idée diſtincte qu'on peut enſuite nommer *peſanteur*, ou de quelqu'autre nom qu'on voudra. L'inadvertence de cet Auteur à cet egard eſt d'autant plus ſurprenante que s'il etoit vrai comme il le dit, que *de ce qu'on a deſigné une idée par un nom, on n'en dût rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela ſeul qu'on lui a donné un nom, qu'elle ſignifie quelque choſe de réel*, la choſe du monde la plus inutile etoit de s'occuper ainſi qu'il faiſoit à compoſer une *Logique*. Il n'y auroit alors aucun principe de raiſonnement ni d'evidence ſur quoi raiſonner & conclure, ſi de ce qu'on a une idée aſſez definie pour être ſignifiée par un nom, il ne s'enſuit pas que cette idée ſignifie quelquechoſe de réel ? Eſt-il quelqu'autre moyen de connoitre les choſes que par les idées ? Ce ſeroit pretendre de voir les couleurs par un autre ſens que celui de la Vuë. Il n'y a point de milieu dans cette affaire. Dire que quelques Definitions de nom peuvent être priſes pour principes & d'autres ne l'être pas, c'eſt dire, qu'aucune ne peut l'être ; & quoique la contradiction ne paroiſſe pas d'abord dans les termes, c'eſt cependant une propoſition contradictoire.

C V I.

IL eſt évident que ſi les definitions de nom ſont des Definitions de nom, elles ſont toutes en tant que Definitions de nom egales & ſemblables, & que par conſéquent la regle qui determine que l'une peut être priſe pour principe en tant que Definition de nom, determine egalement que toutes peuvent être priſes pour principes, puiſqu'il eſt contradictoire qu'elles ſoient egales & ſemblables & qu'elles ſoient differentes, & qu'ainſi la regle de l'une ne ſoit pas la regle de l'autre. Les choſes qui ſont egales à une autre ſont egales entre elles.

S'il n'y a pas de difference entre Definition de

nom & Definition de nom, on ne peut pas dire qu'une Definition de nom ne peut pas être prise pour principe & qu'une autre le peut ; ou si on le dit, il faut donner une regle qui determine pourquoi l'une le peut, & pourquoi l'autre ne le peut pas. Or cette regle est impossible, puisqu'elle ne se pourroit donner qu'en supposant ou qu'une idée distincte exprimée par un terme arbitraire peut être l'idée de quelquechose qui n'est rien, ce qui est contradictoire, ou bien l'idée de quelquechose dont elle n'est pas l'idée, ce qui n'est pas moins contradictoire, ou que l'idée distincte exprimée par un nom arbitraire est necessairement conforme à la chose dont elle est l'idée, auquel cas ce seroit decider que puisque toute Definition de nom suppose une idée distincte, toute idée distincte une chose qui lui soit conforme, & tout raisonnement une idée distincte pour principe, non seulement toute Definition de nom peut être prise pour principe, mais qu'on ne peut même exprimer aucun bon raisonnement qu'autant que les termes auront été exactement definis.

Ainsi il seroit impossible de donner une regle pour discerner une Definition de nom qui peut servir de principe d'avec une Definition de nom qui ne peut en servir, ce qui doit etre en effet, parce qu'il n'y a point de difference entre les choses qui sont egales, & que la Definition de nom n'etant que *la declaration de l'idée qu'on attache à un nom* & toute idée supposant une chose réelle toute Definition de nom est en cela egale à toute autre definition de nom quelconque. Ce qu'il falloit demontrer.

Quelques differentes que soient les idées que les noms peuvent signifier, tous les mots qui signifient une idée simple, précise, & par conséquent si distincte qu'elle ne peut être confonduë avec une autre, ainsi que l'exige l'Auteur de la *Logique*, sont des mots egalement bien definis. S'ils ne presentent au contraire que des idées confuses, ce ne sont alors que de vains sons qui ne portent aucune idée distincte & qui par conséquent ne sont point definis, puisqu'ils sont ou inintelligibles ou equivoques, ce qui est contre la Definition de nom. Supposer donc

qu'il

qu'il peut y avoir quelques Definitions de nom qui peuvent être prises pour principe & d'autres qui ne le peuvent pas, c'est supposer que quelques definitions de nom ne sont pas des définitions de nom, ou, ce qui revient au même, supposer que des definitions de nom ne definissent pas distinctement ce qu'un nom signifie, ce qui est contradictoire, puisque cela est contre la definition: Ou c'est supposer, ainsi que je l'ai deja remarqué, que l'idée d'une chose n'est pas l'idée de quelquechose, ou bien qu'une chose peut être sans être telle que son idée, ce qui est absurde.

Il est donc bien surprenant que le savant Auteur de *l'Art de penser* ait pu dire, que *la Definition de nom ne peut être prise pour principe que parce qu'il est vrai que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a designée ne puisse être appellée du nom qu'on lui a donné, mais qu'on n'en doit rien conclurre à l'avantage de cette idée ni croire pour cela seul qu'on lui a donné un nom* qu'elle *signifie quelque chose de réel.* Cela, dis-je, est d'autant plus surprenant que *premierement* ce savant Auteur savoit bien que les idées des choses ne dependent point de nos decisions. Il dit expressément dans le même Chapitre, *il m'est permis.....de determiner un son à signifier precisément une certaine chose sans mélange d'aucune autre, mais il en est tout autrement de la definition des choses: Car il ne depend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent.* Et il avoit dit dès son premier chapitre, *que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse:* Et plus bas dans le même Chapitre, *il est vray*, dit il, *que c'est une chose purement arbitraire que de joindre une telle idée à un tel son plutot qu'à une autre, mais les idées ne sont point des choses arbitraires & qui dependent de notre fantaisie, au moins celles qui sont claires & distinctes.*

Secondement, que son but étoit d'instruire à raisonner juste, & que cette proposition sappe par le fon-

dement le raisonnement, & établit sur ses ruines un Scepticisme absolu qui bannit toute connoissance de verité.

Troisiemement, que cet Auteur avoit trop de discernement pour ne pas s'appercevoir des dangereuses conséquences de cette proposition & que quoiqu'il eut dû l'admettre s'il l'avoit cru vraie, il avoit trop de piété & de lumieres pour n'y pas chercher de remede en faisant voir les cas où la Definition de nom ne peut être prise pour principe & les cas où elle le peut; cela etoit même de son devoir comme Auteur d'une *Logique*, & par la nature de la proposition si elle étoit vraye il devoit y avoir des regles pour determiner les cas où elle étoit fausse.

Quatriemement, qu'immediatement après l'article où malgré ce qui precede on detruit ainsi l'importance & l'utilité de la Definition de nom, sans en rapporter d'autres preuves qu'un pitoyable jeu de mots & une proposition sur la pesanteur qu'on veut faire passer pour une Definition de nom & qui n'en est pas, qu'immediatement, dis-je, après cet article on en trouve trois autres qui paroitroient par la liaison devoir s'y rapporter en quelque façon & qui pourtant par ce qu'ils contiennent paroissent ne supposer que le contraire. Voilà ces trois articles.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier, est de confondre la Definition de la chose avec la Definition du nom & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la derniere. Car ayant fait à leur fantaisie cent definitions, non de nom mais de choses qui sont très-fausses, & qui n'expliquent point du tout la vraye nature des choses ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considere ces definitions comme des principes que personne ne peut contredire, & si quelqu'un les leur nient comme elles sont très-niables, ils pretendent qu'on ne merite pas de disputer avec eux. Le second abus est, que ne se servant presque jamais de Definitions de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées designées clairement, ils les laissent dans leur confusion, d'où il arrive que la

plupart

plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots, & de plus qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses pour etablir ce qu'elles ont d'obscur & de faux, ce qui se reconnoitroit facilement si on n'avoit defini les noms. Ainsi les philosophes croyent d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier, & en effet ils le persuaderont à tout le monde tant qu'on n'aura point défini les noms, mais en les definissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet, est clair, ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud, *& par le mot de* pesant. *Que s'ils repondent que par* chaud, *ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par* pesant, *ce qui tombe en bas n'etant point soutenu, ils ont raison de dire qu'il faut être deraisonable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; mais s'ils entendent par* chaud, *ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par* pesant *ce qui a en soi un principe interieur qui le fait aller vers le centre sans être poussé par quoi que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscure pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante, parce qu'il est bien clair, que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps, mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu, & il est de même fort clair qu'une pierre descend en bas quand on la laisse tomber, mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-même sans que rien la pousse en bas.*

Voilà donc la grande utilité de la definition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots que l'un entend d'une façon & l'autre de l'autre comme on fait si souvent même dans les discours ordinaires. Ces articles se rapportent si bien avec tout ce qui est dit dans le reste du chapitre d'où ils sont tirés touchant l'utilité de la Definition de nom qu'ils supposent toujours qu'elle est un principe d'evidence, & se rapportent si mal

avec le ſeul article du même chapitre où on infirme l'utilité de cette definition, que je ne puis croire maintenant que cet article ſoit echappé à l'Auteur de *la Logique de Port Royal:* C'eſt une interpolation de quelqu'un bien moins éclairé qu'il ne l'étoit ſur ce qui fait la certitude du raiſonnement. Plus j'y fais attention & plus il me paroit manifeſte, que quoique cet article ſe trouve dans un chapitre de cette *Logique*, il n'y a point été mis par l'Auteur d'un ſi bon Ouvrage, mais par quelqu'un de très-ignorant en Logique comme en Metaphyſique, & qui preſumoit pourtant beaucoup de ſon habilité. La preſomption & le faux ſavoir ſont preſqu'auſſi temeraires qu'inſeparables. Jamais un Logicien habile ni un Metaphyſicien éclairé ne diront, *qu'une definition de nom, ne peut être priſe pour principe qu'à cauſe qu'on ne doit pas conteſter que l'idée qu'on a deſignée ne puiſſe être appéllée du nom qu'on lui a donné; mais qu'on n'en doit rien conclurre à l'avantage de cette idée ni croire pour cela ſeul qu'on lui a donnée un nom, qu'elle ſignifie quelque choſe de réel:* Mais quelqu'un qui ſe croira fort eclairé & qui le ſera peu, puiſqu'il ignorera ce que c'eſt que *nom* & qu'*idée*, ébloui par deux objections dignes d'un ecolier, croira que c'eſt trop avancer que de dire qu'une Definition de nom peut être priſe pour principe, & ſans bien entendre ce que c'eſt que Definition de nom & Definition de choſe, comme en effet l'une ſe confond avec l'autre quand la definition eſt bonne, il mettra dans ce chapitre un correctif lequel s'il étoit vrai rendroit toutes les Logiques du monde inutiles & toutes les Mathematiques incertaines.

C V I I.

QUoiqu'il en ſoit, (*a*) puiſqu'il ſeroit contradictoire & par conſéquent impoſſible qu'on eut l'idée d'une choſe & qu'on n'en eut pas l'idée, qu'il ſeroit de même contradictoire que l'idée d'une choſe ne fut pas conforme à cette choſe, puiſqu'alors ce

(*a*) No. LXXXVIII. Lemme. 3.

ne

ne feroit pas l'idée de cette chofe; puifque ce n'eft que par le fentiment ou les idées que nous avons des chofes que nous favons qu'elles font, & ce qu'elles font; puifque les noms peuvent devenir par une determination arbitraire les fignes de nos idées & qu'ils le deviennent ainfi des chofes mêmes. (No. XCI. Lemme. 1.)

Puifque toute definition de nom n'eft que la declaration de l'idée dont on le rend le figne & qu'ainfi fi cette definition ne donne pas d'idée diftincte, ce n'eft point une definition de nom puifque ce nom refte ou inintelligible ou equivoque. (No. CII.)

Puifque l'evidence ne confifte que dans fe fentiment ou dans l'idée fi diftincte de la neceffité d'une chofe que le contraire implique contradiction. (No. LXXXIX. Corol. 2.)

Et que les chofes etant ce qu'elles font il eft contradictoire qu'elles foyent autres, & qu'ainfi il eft impoffible que l'idée diftincte d'une chofe la puiffe faire connoître autrement qu'elle eft. (No. XCI. Coroll.)

Il fuit, que toute Definition de nom rendant un nom le figne determiné d'une idée diftincte, ce nom devient un principe de raifonnement & d'evidence par l'idée de la chofe dont il eft le figne, & qu'ainfi ce qui eft contradictoire dans les termes, eft impoffible dans les chofes. C'eft ce qui eft demontré par tout ce qui precede.

Corollaire.

IL fuit de cela, que quoique je puiffe donner un nom à des idées confufes, je ne puis cependant le definir par les idées auxquelles je le fais fervir, & qu'il reftera toûjours confus & ne pourra fervir de principe à l'evidence tant qu'il ne fera point le figne d'une idée diftincte.

Au lieu que dès que j'ai quelque idée ou même quelque fentiment diftinct de la neceffité d'une chofe, je puis en expliquant clairement cette idée ou ce fentiment abreger mon explication par un nom que je defignerai pour fignifier cette chofe & faire ainfi une vraie definition de nom qui quelqu'inconnue

nue que ſoit la choſe peut ſervir de principe de raiſonnement & d'evidence pour la decouvrir & connoitre d'autres choſes qui s'y rapportent.

C V I I I.

PAr exemple, ſans ſavoir bien clairement ce que c'eſt en ſoi qu'*idée*, comment j'ai diverſes idées de choſes très-differentes, comment j'en éprouve par la vuë, par le toucher, comment j'en cherche que je ne connois pas, comment j'en decouvre auxquelles je ne penſois pas, comment elles me forcent à les recevoir ſans pouvoir les changer; je puis cependant définir très-diſtinctement le nom d'*idée*, en diſant, j'entends par *idée* ce *par quoi je connois ce qui eſt*, & quoique je ne ſache point ce que c'eſt que ce *par quoi je connois*, ma définition donne pourtant une idée diſtincte du nom dont je me ſers quand j'emploie celui d'*idée*: La choſe a beau reſter obſcure, cachée, inconnue, ſi on veut, en ſoi, la choſe & l'idée que ce nom ſignifie eſt diſtincte par la propriété connue qui la caractériſe & qu'elle ne peut pas ne pas avoir.

C I X.

JE ſens même qu'à moins que d'avoir une idée très-diſtincte de pluſieurs propriétés d'une choſe, il vaut mieux la laiſſer dans l'obſcurité, & ne la définir que par une ſeule propriété bien évidemment connuë, que de vouloir s'éclaircir en la définiſſant par pluſieurs propriétés qui ne feroient pas évidentes. Car d'une propriété evidente je pourrai parvenir à en découvrir d'autres qu'elle ſuppoſera néceſſairement & ainſi tirer le reſte de la choſe de l'obſcurité & me mettre en état d'en donner enſuite une définition plus claire & plus étendue, au lieu que je perdrai aſſurément l'avantage de l'évidence & que je méconnoitrai toujours ce que cette choſe eſt véritablement, ſi j'unis à une propriété évidente quelquechoſe qu'elle ne ſuppoſe pas néceſſairement. Dans l'un de ces cas, c'eſt moi qui ſuppoſe; dans l'autre c'eſt la na-

nature même de la chose qui exige : Ainsi je dois être extrêmement attentif à exiger moi-même que l'évidence me fasse toujours distinguer une supposition d'avec une définition. C'est faute de l'avoir fait qu'il m'est arrivé tant de fois de raisonner beaucoup & même de disputer sur des choses que je croyois entendre très-clairement & que j'entendois néanmoins si peu, que quand je voulois définir les termes dont je me servois pour les exprimer, je ne faisois que balbutier. Rien ne montre mieux que je ne raisonnois que sur des idées confuses. Mon habitude avec elles me les avoit rendues familiaires, je croyois connoitre ce dont je parlois, & en effet je ne le connoissois pas. Je faisois comme ceux qui se contentent d'avoir quelques notions confuses & obscures, & qui, pouvant aisément rappeller dans leur mémoire la plus grande partie des termes ordinaires de leur Langue, n'ont peut-être jamais songé durant tout le cours de leur vie à considérer qu'elles sont les idées précises que la plûpart de ces termes signifient. *Combien de gens y a-t-il, par exemple,* dit LOCKE, dans le IV. Livre de son *Essai Philosophique, qui parlent beaucoup de* Religion *&* *de* conscience, *d'*Eglise *&* *de* Foi, *de* Puissance *&* *de* Droit, *d'*Obstructions *&* *d'*Humeurs, *de* Mélancolie *&* *de* Bile ; *mais dont les pensées & les méditations se reduiroient peut-être à fort peu de chose, si on les prioit de reflêchir uniquement sur les choses mêmes, & de laisser à l'écart tous ces mots avec lesquels il est si ordinaire qu'ils embrouillent les autres, & qu'ils s'embarassent eux-mêmes.*

C'est une puissante chose que l'habitude. A force de se familiariser avec des idees, on les croit justes, quoique confuses ; à force de se servir de certains termes on croit entendre quelquechose, quoiqu'ils ne présentent rien, ou rien que des idées opposées à l'usage qu'on en fait. Ce qui est une preuve, qu'on ne peut point se faire d'idées, & que tout terme qu'on emploie pour marquer ce qui ne peut être, marque précisément le contraire de ce qu'on prétend.

Enfin je vois par là, que la Définition de

nom

nom eſt un excellent moyen pour éprouver la clarté & la diſtinction de mes idées. L'eſprit ſouvent entrainé par l'imagination ſe précipite dans une ſuite d'idées croiant connoître ce qu'il ne fait que ſentir confuſément. Il juge, & voilà l'erreur. Sur un jugement il en fait un autre, nouvelle confuſion, nouvelle erreur. Mais en eprouvant la diſtinction des idées par la définition du nom que je choiſirai pour les ſignifier, j'arrêterai la précipitation de mon eſprit, je ſuſpendrai mon jugement, & je m'empêcherai ainſi de me tromper moi-même lorſque m'étourdiſſant par des ſons, je juge que j'entends ce que je n'entends pas; enfin j'aurai des idées diſtinctes & j'aurai la vérité. Ce ſera à mes ſoins d'avancer le progrès de mes connoiſſances par des principes d'identité fondés ſur les définitions mêmes & d'y travailler ſans perdre de vûe l'ame de deux deviſes, *Feſtina lentè*; *Lentè ſed aſſiduè*: „ Hâtez-vous lentement: Lentement mais aſſidu-„ ment ".

SECTION VI.

Reflexions ſur ce qui arriveroit ſi tous les hommes recherchoient la Vérité par les principes de l'Evidence.

IL ne s'agit donc que d'être bien attentifs aux idées que nous avons, afin de les diſtinguer parfaitement les uns des autres par leurs differences eſſentielles: Voilà tout. Lorſque nous aurons l'idée claire d'une choſe nous la connoitrons aſſurément telle qu'elle eſt, puiſqu'on ne peut avoir d'idée que de ce qui eſt, & que ce qui eſt, eſt néceſſairement ce qu'il eſt & n'eſt point autrement. A quoi on peut ſe faciliter le moien de parvenir en examinant ſi nos idées ſont conformes aux principes généraux dont l'évidence eſt manifeſte, par la contradiction qui réſulteroit du contraire, leſquels principes ſervent à confirmer la juſteſſe de nos idées, de même que nos idées ſervent à confirmer la vérité de ces mêmes principes, car l'un doit ſe rapporter à l'autre. Ainſi qu'en comparant cer-

certains nombres entre eux, il en resulte que par cela même qu'ils sont tels, il y a entre eux certains rapports d'égalité ou d'inégalité qu'on connoit dès que la valeur des nombres est connue, ainsi en comparant quelques idées que ce soit on peut en marquer les rapports & les différences dès qu'on sait ce que ces idées renferment. Or en quelque science que ce soit, quel que puisse être l'objet de notre recherche, on sait ce qu'une idée renferme dès qu'on a pris la peine de la bien distinguer d'une autre, & on y réussit parce que les choses qui se supposent rélativement & nécessairement ne peuvent subsister indépendamment les unes des autres, & qu'ainsi d'une propriété connuë on parvient à la connoissance d'une propriété qui n'étoit pas connuë.

C X.

EN supposant donc deux hommes dont l'un seroit à l'Orient, & l'autre à l'Occident, qui feroient tous deux une attention égale & une attention suffisante à la nature des choses & qui ne se détermineroient que par l'évidence, c'est-à-dire, par la nécessité d'admettre ce à quoi ils seroient forcés par l'impossibilité du contraire, ces deux hommes décideroient précisément de la même manière, douteroient précisément des mêmes choses, & rejetteroient précisément les mêmes choses. Si même il y avoit dans la Lune, ou dans les Etoiles fixes d'autres Etres intelligens, qui s'appliquassent au même examen que ceux-ci, & qui voulussent comme eux ne se rendre qu'à l'évidence, ces Etres intelligens ne jugeroient pas autrement que les premiers. Parce que ce qui est évidemment vrai, étant nécéssairement vrai, l'est dans Saturne comme dans Mercure, la Lune ou la Terre, ainsi un autre homme qui seroit au milieu du Monde pourroit gager à coup sûr que les jugemens de tous ces Etres seroient les mêmes, & s'il etudioit les mêmes choses avec la même méthode, il pourroit dire par avance ce que penseroient les autres, ou s'il écrivoit quel-

ques

ques fiécles après eux fur les mêmes matières répéter précifément les mêmes vérités.

Nous en avons un exemple remarquable en ce qui arriva à VIVIANI Gentil-homme Florentin, Difciple de GALILÉE & Membre de l'Académie Royale des Sciences à *Paris* (1). APOLLONIUS de *Pergée*, qui vivoit près de deux mille ans avant VIVIANI, avoit fait fur les *Sections Coniques* huit Livres dont on croioit les quatre derniers entiérement perdus. On favoit par EUTOCIUS *Afcalonite*, par PAPPUS d'*Alexandrie* & par une Epitre d'APOLLONIUS même, qu'il traitoit dans le cinquième Livre ce qu'on appelle préfentement des queftions *de maximis & minimis*, c'eft-à-dire, qu'il y traitoit des plus grandes & des plus petites Lignes droites qui fe terminent aux circonférences des Sections Coniques. VIVIANI entreprit de reftituer ce cinquième Livre d'APOLLONIUS & fit imprimer en 1659. un Ouvrage fous ce titre: *De maximis & minimis Geometriæ divinatio in quintum Conicorum* APOLLONII PERGÆI *adhuc defideratum*. En 1661. ECHELLENSIS donna la Traduction du V, VI & VII. Livre d'APOLLONIUS qu'il avoit faite fur un Manufcrit Arabe trouvé dans la Bibliotheque du Duc de Florence, & apporté à *Rome* par BORELLI, qui ne favoit point d'Arabe comme ECHELLENSIS ne favoit point de Mathématiques. On compara alors la Divination de VIVIANI avec la vérité, & l'on trouva qu'il avoit effectivement deviné jufte & que la feule différence confiftoit en ce qu'il avoit été plus loin qu'APOLLONIUS. Cela ne pouvoit être autrement (*a*), car ne pouvant connoitre les chofes que par le fentiment que nous en avons, & les chofes étant ce qu'elles font, & telles qu'elles font, indépendamment de nos connoiffances, les chofes ne peuvent être diverfement connuës. Connoitre une chofe autrement qu'elle eft, ce feroit ne la pas connoitre. Ainfi deux hommes qui

(1) *Hiftoire & Mémoires de l'Académie Roïale des Sciences.* 1703.

(*a*) Lemmes & Coroll. des Obferv. LXXXVIII. & LXXXIX.

qui ne se rèndroient qu'au sentiment qu'une chose est nécessairement, & si nécessairement telle qu'il est impossible qu'elle soit autrement, ces deux hommes fussent-ils Antipodes se trouveroient parfaitement d'accord sur toutes les choses qu'ils examineroient: Lórs au contraire que deux hommes qui vivroient ensemble & qui ne s'appliqueroient point à avoir des choses des sentimens distincts, se communiqueroient chaque jour leurs idées sans convenir & même sans s'entendre.

CXI.

IL seroit inutile de dire que VIVIANI n'a réussi à deviner ce qu'avoit trouvé APOLLONIUS, que parce qu'il s'agissoit de Mathematiques. Car pour que cet objection fût bonne, il faudroit avoir prouvé que les vérités Métaphysiques qui regardent les autres Sciences, telles que l'Ontologie & la Morale par exemple, ne sont pas susceptibles d'évidence ni par conséquent de démonstration; mais c'est, je crois, ce qui n'a jamais été prouvé, & ce qu'on ne prouvera jamais. Ce qui fait l'évidence d'une vérité Mathematique, c'est le sentiment de la nécessité de cette vérité & de l'impossibilité du contraire. Si donc je sens une vérité Ontologique, ou Morale, ou telle autre vérité Métaphysique, aussi absolument nécessaire qu'une vérité Mathematique, la vérité Ontologique ou Morale m'est aussi évidente que la vérité Mathematique même. Eh pourquoi ne sentirois-je pas les vérités qui regardent les Etres, leurs proprietés, d'où naissent leurs différences, leurs rapports d'égalité & d'inégalité, leurs convenances & leurs disconvenances, comme je sens les vérités des Nombres & de l'Etenduë? Est-il moins sûr qu'il y ait des Etres & tels Etres qu'il n'est sûr qu'il y a des unités & des pluralités? Les idées de l'unité & de la pluralité ne sont-elles pas des idées abstraites de l'existence des choses, soit que ces existences soient celles d'Etres effectivement existens, ou simplement d'Etres possibles & non effectués? Supposé que les Etres dont j'ai les idées n'existassent point, il ne seroit pas moins vrai que les

les idées que j'en ai font telles que je les ai & que toutes les autres ideés neceffaires que je trouverai dans les idées generales ne foient neceffairement vraies. Ce n'eft pas de l'exiftence effectuée des chofes que je conçois que depend la néceffité de ce qu'elles font, c'eft de la neceffité d'être telles, foit qu'elles foient effectuées, foit qu'elles ne le foient point. Qu'il y ait un cercle réellement effectué dans le monde ou qu'il n'y en ait point, le cercle fera toujours tel que je le conçois neceffairement être tel. Qu'il y ait de même ou qu'il n'y ait point d'homme réellement exiftant dans le monde, l'homme ne fera pas moins ce que j'entends par l'homme. L'idée de ce que j'entends par *homme* n'eft pas moins determinée chez moi que celle de ce que j'entends par *cercle*, & quand il feroit vrai que je ne verrois pas tout ce que renferme cette idée que j'appelle *homme* avec autant de facilité que je vois tout ce que renferme l'idée que j'appelle *Cercle*, il n'en feroit pas moins vrai, que l'une eft l'autre feroient neceffairement telles que je les conçois, que tout ce qu'elles renferment, que tout ce qu'elles fuppofent neceffairement s'y trouveroit neceffairement, puifqu'il feroit contradictoire & par conféquent impoffible qu'elles fuffent telles & qu'elles ne fuffent pas telles. Deforte que s'il n'y avoit ni homme ni cercle au monde, & qu'il y eut un être Créateur affez puiffant pour produire l'un & l'autre, il ne pourroit les créer autrement que je les conçois puifque s'il les créoit autrement ce ne feroit ni cercle ni homme. Ainfi ceux qui difent, que les verités des Nombres & des Figures font immuables, éternelles, doivent ajouter, que toutes les veritez qui conftituent les effences des êtres, ou pour mieux dire, (1) que tout ce qui eft poffible eft éternel & immuable, en tant que poffible, lors même que le poffible n'eft pas effectué : C'eft en effet ce qui a été demontré. Que fi on n'a pas fur les verités de la Metaphyfique, fur les verités de l'Ontologie & de la Morale, d'où fe tirent les principes des verités de la Théologie, de la Politique ou Jurifprudence, qu'on peut regarder comme la Morale

(1) No. XCVIII.

le des Societés civiles, autant de demonſtrations qu'on en a dans les Mathematiques ; c'eſt qu'on ne s'eſt point appliqué à ſuivre à l'egard des verités de l'Ontologie & de la Morale la même methode qu'on a employée à l'égard des ſciences Mathematiques. Et ſi on ne s'eſt point appliqué à ſuivre cette methode à l'égard des ſciences dont on vient de parler, c'eſt apparemment que les premiers qui en ont traité ont pris le ton Dogmatique, au lieu que ceux qui ont commencé à parler des nombres & des figures Géometriques, ont pris le ton des Zetetiques ou Chercheurs qu'ils n'ont jamais quitté que dans leurs Corollaires, lorſqu'ils y ont été forcés par la force de l'evidence. Peut-être les ſignes abregés des nombres & les figures elementaires de la Géometrie on fait prendre naturellement cette methode. Ces chiffres & ces figures tombent ſous les ſens, il ne s'agit dans les deux premieres regles de l'Arithmetique que de voir les chiffres, & dans les elemens de la Géometrie que de voir les figures pour juger de ce qui en reſulte. Le commun des hommes pouvoit en juger par les ſens auxquels ils ont plus de confiance qu'aux lumieres de l'eſprit lorſqu'ils ne ſe ſont point accoutumés à l'evidence. Ce n'eſt qu'après s'être familiariſé avec elle par le ſecours de leurs ſens dans les elemens de ces ſciences qu'ils ont reconnu ſa ſuperiorité, qu'ils ont vu qu'ils pourroient s'aſſurer par elle des verités qui ne tomboient plus ſous leurs ſens, & qu'ils pouvoient s'en aſſurer avec autant de certitude que de celles qu'ils voyoient pour ainſi dire des yeux du corps dans les figures & dans les nombres les moins compoſés. Ils ont même vu, que les chiffres n'étant que des figures arbitraires, ce n'etoit pour leurs yeux que des ſignes de convention pour exprimer des verités immuables qu'ils voyoient par l'intelligence de l'eſprit, & que les figures de Géometrie étoient toujours imparfaites en comparaiſon de celles que leur eſprit decouvroit dans l'étenduë intelligible. C'eſt de là que ſont venuës les ſolutions de tant de problemes admirables qu'on n'entend qu'après avoir acquis la connoiſſance de pluſieurs

verités antecedentes & qu'on ne peut reprefenter par aucunes figures, fi ce n'eft en les fuppofant pour fignes de ce que l'efprit conçoit, mais de ce qu'elles ne reprefentent point par elles-mêmes. Ceux au contraire qui fe font appliqués les premiers à la Metaphyfique proprement dite ou à quelques unes de fes parties telles que l'Ontologie & la Morale; n'ayant point d'objet fenfible aux fens qui pût fans difcuffion s'oppofer évidemment à leurs penfées, ils s'y font livrées, ont avancé des fyftèmes que d'autres ont adoptés, feduits par l'art de faire valoir des probabilités plutot que convaincus par la verité même. Cependant ces fyftèmes ont acquis des partifans & de l'autorité, ils ont eu des Profeffeurs qui en ont imbus leurs difciples, ceux-ci les ont tranfmis à d'autres, & ceux qui les ont fuivis ont pris avec les dogmes le ton de les enfeigner; ainfi diverfes opinions fe font repanduës parmi les hommes & fe font cantonées dans de certains païs où elles ont été foutenuës par l'ufage, quelquefois par l'autorité du magiftrat, & toujours par l'orgueil & les intrigues des profeffeurs.

S'il y a une diftinction réelle entre le jufte & l'injufte, la vertu ou l'improbité, les principes ne peuvent s'en découvrir philofophiquement que dans les verités de l'Ontologie, qui a été ou obfcurcie en Phyfique par des principes qu'on admettoit fans demonftration, ou negligée en Morale parce qu'on n'a ordinairement etudié cette derniere fcience que conformément à la Religion, aux Etabliffements Politiques & aux Loix Civiles du païs où l'on vivoit, fans commencer par examiner fi l'etudier de cette maniere n'étoit pas fe mettre d'abord dans la neceffité de conclurre en faveur de l'erreur & de l'injuftice. Mais comment faire? Ce qui eft d'ufage, ou ancien, eft admis comme indubitable; gardez-vous bien de toucher aux opinions reçuës.

. . . . . . pro magno tefte vetuftas
Creditur, acceptam parce movere fidem.

Ovid. Faft. Lib. I.

Ici

Ici on empale, là on brule, ailleurs on emprisonne, on exile, voir des gens accredités se faire un merite de vous detruire, tomber dans la haine ou dans le mepris des autres hommes, ce sont les moindres peines dont ayent été & soient encore suivis l'amour de la verité & la liberté de la dire. SOCRATES qui croyoit qu'on n'étoit Philosophe que par la recherche des vrais principes de la Morale, qui avoit des idées si parfaites d'un premier Etre & de ce qu'il exige, SOCRATES, dont l'amour de l'ordre & la pratique de toutes les vertus formoit la conduite, est accusé à *Athenes* comme corrupteur de la jeunesse & condamné à prendre du poison. GALILÉE GALILEI, dont la Philosophie se bornoit aux Mathematiques, à la Physique & à l'Astronomie, est jetté à *Rome* dans les prisons de l'Inquisition pour avoir adopté le systême où l'on pretend que la terre tourne autour du Soleil, & n'en sort après y avoir gemi six ans que lorsqu'on a exigé de lui de faire religieusement une declaration contraire à ses sentimens. DESCARTES qui vient repandre un nouveau jour dans la Philosophie, qui vient ouvrir les portes de la Verité & montrer du moins la voye par laquelle on peut aller surement à elle, est banni de la ville d'*Utrecht* par un Placard public, & *la France* qui reçoit tant d'honneur de l'avoir vu naitre, le voit mourir en *Suède*.

Ainsi ceux qui ont vu mieux que les autres dans l'Ontologie & dans la Morale, & de là dans la Théologie & dans le Droit Public & Civil, n'ont pas osé tout dire & par conséquent n'ont pas osé emploier la Methode d'où nait la demonstration; & ceux qui auroient pu voir en ont été detournés en s'appliquant plus à prouver ce qu'on leur avoit dit de croire, qu'à s'assurer de ce qui étoit vrai. Ainsi la partie la plus importante de la Philosophie est devenue un metier dont la politique quelconque a établi ou maintenu les regles & n'a pas été assez parfaitement une science pour que l'amour libre de la verité y ait pu faire rechercher l'evidence ou la publier après l'avoir trouvée. Quel est l'homme assez généreux pour s'exposer à mériter qu'on lui dise:

Opes, amicos, & patrium ſolum,
Dulcique vita quod pretioſius,
Famam relinquis: veritatem
Mille per aſpera non relinquis.

Un homme qui cherche ſincerement la verité s'expoſe toujours au mépris des libertins & à la haine des devots.

Quand on conſidere la variété des Loix & des coutumes tant religieuſes que civiles des differens païs du monde, on eſt ſurpris de leur nombre prodigieux & de l'oppoſition extraordinaire qu'on decouvre entre elles. Elles doivent partir du même principe & avoir le même but, c'eſt-à-dire, qu'elles doivent être fondées dans la nature des choſes, & avoir pour objet le bonheur de la Société en general & celui de chaqu'un des particuliers qui la compoſe. Cependant on voit des Loix & des Coutumes qui paroiſſent ſi abſurdes, ſi cruelles, ſi monſtrueuſes à ceux qui n'ont point été elevés à les reſpecter, qu'elles indignent la raiſon autant qu'elles effrayent l'imagination. Aſſurément qu'entre toutes ces Loix & ces coutumes auſſi diametralement oppoſées il y en a pluſieurs extremement mauvaiſes & dont il feroit facile de demontrer la deraiſon ſi on pouvoit être impunément raiſonnable. On ne peut concevoir quand on les conſidére comment des hommes ont pu parvenir à les adopter; on les trouve cruelles pour un grand nombre de particuliers, pernicieuſes au bien même des gouvernements où elles ſont etablies; cependant ces gouvernements les croyent raiſonnables, les maintiennent comme telles, & les particuliers qui les deſapprouvent interieurement ſont obligés de ſe taire & de s'y conformer.

Saint AUGUSTIN dans le Livre VI. *de la Cité de Dieu* chapitre 10. fait cette remarque au ſujet de SENEQUE le Philoſophe: *Omnem iſtam ignobilem Deorum turbam, quam longo ævo, longa ſuperſtitio congeſſit, ſic, inquit, adorabimus ut meminerimus cultum ejus magis ad morem, quam ad rem pertinere; nec leges ergo illæ, nec mos, in civili Theologia id inſtituerunt quod diis gratum eſſet, vel ad rem pertineret: Sed iſte quem Philoſophi quaſi liberum fecerunt,* TAMEN QUIA ILLUSTRIS POPULI ROMANI SENATOR ERAT, COLEBAT QUOD

QUOD REPREHENDEBAT, AGEBAT QUOD ARGUEBAT, QUOD CULPABAT ADORABAT. „ Nous adorerons, dit SENEQUE, cette vile troupe de Dieux „ qu'une longue ſuperſtition a formée en un long „ eſpace de tems, mais nous l'adorerons de façon „ que nous nous ſouviendrons que leur culte n'a de „ fondement qu'une coutume ſans ſujet réel de „ religion ; car ni les loix, ni la coutume n'ont point „ établi dans la Théologie de l'Etat ce qui étoit „ agréable aux Dieux, ni ce qui fait la veritable Religion. Ainſi cet homme, remarque St. AUGUSTIN, que des Philoſophes ont vanté comme un „ homme preſque dégagé de toute erreur, malgré la „ ſuperiorité de ſa Philoſophie *honoroit* parce qu'il „ étoit un illuſtre ſenateur de Rome, *ce qu'il reprenoit, faiſoit ce qu'il blamoit, adoroit ce qu'il condamnoit.* Il eſt pourtant évident que dans tous les lieux où des Loix & des Coutumes injuſtes & deraiſonnables ſont enſeignées & maintenuës, ceux qui les maintiennent & ceux qui les enſeignent ne ſont ſous les noms reſpectables de ſouverains & de docteurs des peuples que les protecteurs & les promoteurs de l'erreur & de l'injuſtice & les conſervateurs de l'ingnorance.

Un autre raiſon qui a pu détourner dans les ſciences Politiques & Morales de faire uſage de la methode employée dans dans les mathematiques, c'eſt qu'on n'a nul intérêt à ſe tromper en Mathematique & qu'on en a preſque toujours à ſe faire illuſion en Morale. C'eſt un faux intérêt je l'avoue, mais il ne l'eſt qu'en conſequence de certains principes dont on ne cherche point à ſe convaincre en remontant juſqu'aux ſources du juſte & de l'injuſte ou en diſtinguant ce qui fait réellement le bonheur de l'homme d'avec ce qui ne le fait pas ; c'eſt ce qui jette l'homme dans l'erreur. Cela eſt incomprehenſible en ſpeculation, mais non pas dans la pratique. Si on fait attention à la mauvaiſe éducation de preſque tous les hommes & à ce que peut l'impreſſion d'un bien preſent ſur un être foible & paſſioné, on jugera bien-tot que l'illuſion eſt facile & que la paſſion fait detourner les yeux de ce qui eſt juſte pour ne les porter que ſur ce qui eſt deſiré.

C'eſt pour cela que les Moraliſtes ont peut-être negligé de traiter la Morale en Géometres quoiqu'il n'y ait point de ſciences qui paroiſſent plus ſuſceptibles de la même methode que la Morale & la Géometrie. Ils ont vu, qu'il falloit toucher, & cela eſt vrai. Une verité morale ne doit pas être une lumiere ſans chaleur, il faut l'expoſer de façon qu'elle échauffe le cœur en éclairant l'eſprit, mais il n'eſt pas aiſé de joindre le pathetique à l'évident, d'émouvoir les deſirs en Orateur & de convaincre l'eſprit en Logicien : Il eſt bien difficile de revetir la Philoſophie des ornemens de la Rhetorique qu'il n'en coute quelque choſe à l'Evidence.

Il ſemble donc, que ceux qui ont traité de la Morale auroient du d'abord en rechercher les principes dans les verités de l'Ontologie après les avoir demontrées par les principes de la Metaphyſique prouvés eux-mêmes par ceux d'une bonne *Syllogiſmique* ou Logique univerſelle. Après avoir ainſi convaincu l'eſprit, ils auroient pu employer leur éloquence à échauffer le cœur pour perſuader la pratique de ces verités : Parce que la Morale n'eſt ſcience de ſpeculation que pour aſſurer des regles auxquelles on doit ſe conformer, & que la néceſſité de s'y conformer la rend une ſcience pratique.

Quoiqu'il en ſoit, il eſt facheux que la Metaphyſique, l'Ontologie, & la Morale ne ſoient pas demontrés avec la methode que les Mathematiciens ont employée dans leurs recherches. Combien d'habiles gens auroient pu le faire admirablement & quels biens n'en ſeroient pas revenus à la Société humaine; puisque tous les hommes conduits par l'evidence dans la connoiſſance des verités d'où reſulte leur bonheur auroient été auſſi parfaitement réunis dans la conviction de ces verités qu'ils le ſont dans celles des verités de la Mathematique ? On peut être heureux ſans Mathematique ; mais s'il y a une diſtinction réelle fondée dans la nature des choſes entre le juſte & l'injuſte, le bonheur peut-il ſe trouver dans les ſociétés & peut-il regner parmi les particuliers qui les compoſent, ſi l'homme ne connoit pas les Droits & les Devoirs qui le regardent en tant qu'homme, & les ſociétés les Droits & les De-

Devoirs qui les regardent en tant que sociétés humaines ? C'est de là que dependra le bonheur des particuliers & le bonheur des Etats. N'est-ce point dans le particulier une extravagance malheureuse que la negligence de connoitre ce qui lui convient le mieux d'avec ce qui ne lui convient pas ; & n'est-ce pas un mauvais principe de politique que d'admettre qu'il faut conduire les hommes par les prejugés & l'autorité arbitraire & non par la raison & par la justice ?

Seroit-il plus difficile de conduire l'homme par la conviction des verités simples, faciles à demontrer, fondées dans la nature des choses, que de le conduire en l'asservissant à croire des choses faussement imaginées, injustes, souvent absurdes, dont il ne peut jamais être convaincu, & dont la croyance par conséquent ne peut produire d'aussi bons effets que ceux que produiroit la conviction de ce qui est juste ? Car la conviction de ce qui constitue notre vrai bonheur peut seule interdire les passions desordonnées. La simple croyance laissant toujours quelque lieu au doute parce qu'elle est denuée de l'évidence, n'est pas assez ferme pour resister quand elle est vivement contredite, elle chancelle lorsque la passion parle, elle est bien-tot subjugué quand la passion agit. Quelle honte pour des êtres raisonnables, que ce qui passe pour juste dans un lieu soit regardé comme injuste dans un autre, que dans un païs on traite de verité indubitable ce qui dans d'autres païs n'est consideré que comme une opinion ridicule, qu'au delà d'un bras de mer, d'une riviere, d'une montagne, des hommes decident si differemment sur des sujets les plus importans, qu'on seroit tenté de croire qu'ils n'ont pas les mêmes idées des choses, s'il étoit possible qu'on pût avoir de differentes idées d'une même chose.

L'Histoire ne nous apprend que contradiction dans les Loix & les Meurs des diverses nations, & la reflexion sur nous-mêmes ne nous y fait decouvrir que passions, qu'incertitudes. Une erreur se detruit, une autre prend sa place ; une passion s'anéantit, une autre vient regner. Si la verité se decouvre, mille voix s'elevent contre elle, mille prejugés la combattent ; si elle se soutient c'est une espece de

miracle, le tems & les circonstances y ont plus de part que la raison. Nous sommes cependant des êtres intelligens, des êtres raisonnables, il n'y a point de Nation qui ne s'estime autant que sa voisine, il n'y a point d'homme qui ne se croye autant de bon sens que son voisin. Les choses sont ce qu'elles sont & ne sont point autrement; d'où vient ne pas s'appliquer à les connoitre, pourquoi faut-il que la connoissance de la verité soit fille du tems quand elle doit-être celle de la raison?

CHAPITRE VI.

De la Syllogismique.

PAr tout ce qu'on a pu remarquer dans cê livre, il est aisé de voir que *la Syllogismique*, la *Methode*, la *Dialectique*, la *Logique*, la *Mathematique*, en un mot *l'Instrument* où *l'Organe* universel pour s'assurer de la verité dans toutes les Sciences qui ne sont point historiques, est la chose du monde la plus simple & la plus facile: Il ne faut avoir que le courage de s'en servir. *St.* AUGUSTIN a senti l'importance de cette Methode lorsqu'il a dit, ainsi que le rapporte le P. LAMY dans la *Preface des Elemens des Mathematiques*, *Prenez garde de croire savoir une chose si vous ne la connoissez aussi clairement que vous savez que ces nombres un, deux, trois, quatre ajoutés dans une somme font dix*, & ce Saint a connu la facilité de se servir de cette methode, lorsqu'il a dit *sur le Pseaume CXXXIX. Laborant homines loqui mendacium, nam veritatem tota facilitate loquerentur.* „ Les hommes se peinent pour enseigner „ le mensonge, la verité ne leur couteroit rien".

En effet toute *la Syllogismique*, l'Instrument universel pour découvrir la vérité dans toutes les Sciences ne consiste qu'en ceci:

1°. *Distinguer si parfaitement les idées qu'on puisse les marquer par des termes non equivoques.*

2°. *Déduire des définitions les principes identiques & generaux fondés dans les idées dont l'union ou l'opposition constitue l'essence, la distinction, les rapports & la difference de toutes les choses qui existent ou peuvent exister.*

3°. *Ajou-*

3°. *Ajouter ou souſtraire conformément à ces principes generaux*, ou, ce qui eſt la même choſe, *unir ou ſéparer les idées ſelon qu'elles ſe ſuppoſent ou qu'elles s'excluent reciproquement & neceſſairement afin de déterminer exactement ce que ſont les choſes & ce qu'elles ne ſont pas, & par conſéquent leurs eſſences, leurs rapports & leurs differences.*

4°. *Donner une regle infaillible & applicable à tous les cas pour s'aſſurer que la ſomme ou la choſe qu'on cherche à connoitre eſt néceſſairement telle qu'on la trouve par l'addition ou l'union, la ſouſtraction ou la ſéparation des idées qu'on a unies ou ſeparées pour diſtinguer ce qu'elle eſt neceſſairement d'avec ce qu'elle n'eſt pas.* Laquelle regle eſt ſi ſimple qu'elle ne conſiſte qu'en ceci qui fait, à proprement parler, toute la Syllogiſmique: *N'admettre pour indubitable, que ce que l'on conçoit ſi neceſſaire que le contraire eſt impoſſible: Parce que tout ce que l'on conçoit ainſi eſt tel en effet & ne peut être autrement*; d'où il ſuit, que quand les idées ſont exprimées par des termes bien definis, *tout ce qui eſt contradictoire dans les termes eſt impoſſible dans les choſes.*

Voilá tout ce en quoi conſiſte l'art de trouver la Verité & de s'aſſurer qu'on l'a bien trouvée: Voila en quoi conſiſte la Dialectique, la Logique, la methode des Géometres, toute l'evidence Mathematique: *Bien diſtinguer ſes idées, les determiner par des termes bien definis, ne ſe rendre qu'a l'evidence, & n'admettre pour evident que ce dont le contraire implique contradiction.* Ainſi Saint AUGUSTIN avoit raiſon de dire, *laborant homines loqui mendacium, nam veritatem tota facilitate loquerentur.*

Voila ce que j'appelle *la Syllogiſmique*, d'un mot Grec qui ſignifie *Calcul.* Je ne lui ai donné ce nom, que pour la diſtinguer des methodes dont on a fait des Sciences particuliéres, & pour l'empêcher d'être priſe pour une methode particuliere aux Sciences dont on lui donne la dénomination, ce qui eſt un ſujet d'erreur pour beaucoup de gens. On prétend, par exemple, qu'il n'y a que la ſeule methode des Géometres qui puiſſe aſſurer de l'evidence, & cela eſt vrai: D'où on conclud que l'evidence ne peut ſe trouver que dans les Sciences Mathematiques, & cela eſt faux. L'evidence ne peut ſe prouver que par elle même, il n'y a pas deux moyens de s'en aſſurer. Si donc la methode des Géometres

peut les conduire à l'evidence ce n'eſt que par la même methode qui y conduiroit dans toutes les Sciences de raiſonnement ſi elle y étoit ſuivie, & c'eſt cette methode univerſelle, parce qu'elle eſt applicable à toutes les Sciences de raiſonnement, que j'appelle *Syllogiſmique* & qu'on n'appelle *la methode Geometrique* que parce que les Géometres l'ont plus exactement ſuivie dans les Mathematiques qu'on n'a fait dans les autres Sciences; c'eſt ce qui a deja été ſi ſouvent remarqué qu'il ſeroit doublement ennuieux de le repeter ici.

Le mot de *Mathematique* qui dans ſa premiere ſignification marque *Inſtruction* ou *Diſcipline* a été borné par l'uſage à ſignifier proprement l'*Arithmetique* ou la ſcience des nombres, *la Géométrie* ou la ſcience des Meſures, & l'*Algebre* qu'on employe d'une manière plus parfaite encore pour le Calcul. Voilà les ſciences que proprement parlant on appelle *Mathematiques*. Mais puiſque l'objet de la *Mathematique* eſt ainſi *le plus & le moins*, ne peut-on pas l'appliquer à tout ce qui eſt ſuſceptible de plus & de moins, à comparer & à calculer conformément à la definition des termes les propriétés ou les relations des choſes conſidérées en elles-mêmes ou relativement à d'autres; puiſque ce ne ſont que ces propriétés ou relations néceſſaires ou poſſibles qui font qu'on peut connoitre ce que ſont les choſes, leur union neceſſaire, ou leur oppoſition eſſentielle, leur conformité ou leurs differences? On le peut ſans doute, & on le fait à l'egard de pluſieurs ſciences Phyſiques & de pluſieurs Arts, où l'on ne fait principalement que comparer & calculer le plus ou le moins de viteſſe dans les mouvemens, & le plus où le moins de puiſſance dans les forces mouvantes & reſiſtantes. Ainſi la Morale pourroit n'être qu'une Mathematique appliquée au calcul du plus où du moins de convenance dans les choſes par rapport au bonheur, comme les *Méchaniques* ne ſont qu'une *Mathematique* appliquée aux convenances Phyſiques des choſes d'où reſulte par exemple dans l'*Architecture* la ſolidité, la regularité & la commodité du batiment qu'on ſe propoſe. Ainſi toutes les ſciences où la connoiſſance de la verité reſulteroit d'un calcul fondé

dé sur l'évidence, feroient une veritable *Mathematique*, quand bien même ce calcul ne feroit pas exprimé par les chiffres de l'*Arithmetique* ni par les fignes de l'*Algebre*; car ces chiffres & ces fignes font arbitraires, ce ne font que des abbreviations de termes, & fi cela contribue à rendre l'evidence plus fenfible, ce n'eft pourtant pas ce qui fait l'evidence. Mais quelle fcience ne fera pas alors *Mathematique*, lorfqu'elle fera acompagnée de l'evidence ? Peut-on faire autre chofe dans la recherche de la verité que de confiderer qu'elle eft la valeur des idées, ce qu'elles renferment neceffairement & ce qu'elles excluent de même ? Ainfi qu'eft-ce que c'eft que *raifonner* fi ce n'eft *additioner les idées qui fe fuppofent neceffairement unies*, ou *fouftraire celles qui fe fuppofent neceffairement féparées*, deforte qu'un raifonnement concluant n'eft qu'un addition ou une negation d'idées, foit de fubftances, foit de proprietés, foit de relations, dont la conclufion ou le jugement eft la chofe en quoi elles fe trouvent réunies, c'eft-à-dire, le produit ou la fomme, fi le raifonnement eft pofitif, ou leur fouftraction & leur féparation fi le raifonnement eft negatif. C'eft pourquoi les Grecs ont nommé *fyllogifme*, c'eft-à-dire, *calcul*, tout raifonnement concluant. Et comme on ne parvient à s'affurer de la verité que par la confideration de la valeur des idées & par le raifonnement, c'eft-à-dire, par le calcul, toutes les fciences à entendre par ce mot *une connoiffance de verités certaines à l'egard des divers objets dont elles tirent leur dénomination*, ne font donc que l'application d'une Syllogifmique ou Mathematique univerfelle à la connoiffance evidente de tels ou de tels objets.

La *Logique*, la *Dialectique* & la *Rhetorique* même ne devroient être regardées que comme une *Syllogifmique univerfelle*; mais il faut avouer qu'outre qu'on y a négligé des idées Metaphyfiques qui y étoient néceffaires, on a fi fort chargé ces fciences de préceptes, de régles & de difcuffions peu utiles & fouvent peu exactes, qu'on les a détournées de leur veritable but, & qu'on en a rendu l'ufage inutile ou pernicieux à bien des égards. Tout le monde fait l'abus qu'on a fait de *la Dialectique*, qu'on ne connoit plus guere que dans *la Logique* ou elle a été in-

incorporée ou dans *la Rhétorique* qui lui a ôté sa secheresse mais non pas ses dangereuses subtilités; au contraire *la Rhétorique* les couvre de fleurs & les rend encore plus propres à séduire. Cette Science qu'on nomme *l'Art de parler*, ou pour mieux dire *de persuader*, devroit être fondée, sur l'art de raisonner, puisqu'il paroit que pour bien persuader il faudroit raisonner juste. Ainsi *la Rhétorique* devroit instruire des preceptes de *la Syllogismique* la plus parfaite, joints à tout ce qui convient pour donner plus de force aux impressions de la verité. Mais de la maniere dont les hommes sont faits, la verité est souvent ce qui les touche le moins & ce qu'ils croyent avoir moins d'intéret à persuader. Les passions ont donné la naissance à la *Rhétorique*, l'imagination prend plaisir à la cultiver, elle parle leur langage & non celui de la verité qui est souvent leur ennemie. Ainsi ceux à qui une belle imagination donne du penchant à ce qu'on appelle ordinairement *Eloquence*, doivent d'autant plus craindre de se tromper que ce qu'ils disent leur paroit exprimé éloquemment, de même que ceux qui les écoutent doivent d'autant plus craindre la séduction. L'imagination est de la partie & elle trompe presque toujours ceux qu'elle flate. La *Logique* peut être regardée comme *la Syllogismique* ou Mathematique universelle en ce qu'elle a mieux conservé les regles qui pouvoient servir à perfectioner le raisonnement ; mais elle a négligé le fondement de ces regles & les a si fort multipliées & chargé de tant d'observations superflues qu'on peut dire que le propre de la plupart des observations est d'ennuier quand on les lit & d'être oubliées quand on les a luës. Desorte que pour faire de la *Logique* une *Syllogismique universelle* il y a lieu de croire qu'il faudroit y retrancher beaucoup de choses & y en ajouter quelques autres, mais l'usage lui a donné une forme & lui a fixé les sujets qu'elle doit traiter & d'une science generale en a fait une particuliere.

Ainsi on peut definir ce que j'entends par *Syllogismique* ou *Mathematique universelle*, *la science qui s'étend à tout ce qu'on peut savoir evidemment & l'art de s'assurer de la verité dans quelqu'objet qu'on la cherche.*

Fin du second livre.

RE-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE TROISIEME:

De l'Intelligence de quelques Termes.

Homo, naturæ minister & interpres, tantum facit & intelligit, quantum de ordine naturæ, opere, vel mente, observaverit, nec amplius novit aut potest.

BACON.

Reflexions au sujet du Livre précédent.



JE me suis beaucoup occupé dans le Livre précédent, de ce qui étoit le caractére de l'Evidence, qui seule peut nous assurer indubitablement de la Vérité. J'ai vu par la signification que l'usage donne au terme de *Vérité*, que la Vérité est *ce qui est*, soit qu'on prenne ce terme dans une abstraction générale ou particuliére, soit qu'on le prenne pour les choses mêmes, ou pour la connoissance qu'on en a. J'ai vu de même que l'*Evidence* n'est que *le sentiment de la nécessité d'une chose* d'où resulte l'impossibilité du contraire.

Je me suis laissé aller à des observations Grammaticales & Logiques, & même Historiques & Critiques, & dans les raisonnemens que j'ai faits j'ai emploié des termes que je n'avois point définis auparavant, & des principes que je n'avois pas réguliérement démontrés.

Il est vrai, que les Notions des termes dont je me suis servi sont si familières, qu'on pourroit ne les point expliquer, & que les principes que j'ai em-

employés sont si simples & si évidens par eux-mêmes & par les termes, qu'on pourroit regarder comme superflu le soin de les démontrer.

Il est impossible de faire autrement dans le commencement d'un Ouvrage. Pour exprimer les pensées, il faut parler, pour raisonner, il faut avoir des principes, & il est impossible d'exposer d'abord tous les termes, ni de démontrer tous les principes. On est nécessité de supposer, que les uns sont entendus, en ce qu'ils sont usités dans la Langue qu'on employe, & que la vérité des autres se fait sentir sans qu'il soit besoin de la prouver. C'est assez qu'on y revienne quand il convient d'y revenir, soit pour l'exactitude de la méthode, soit pour justifier ce qui a été avancé. Cependant comme l'exactitude, & la sureté du raisonnement vient, ainsi qu'on l'a remarqué plusieurs fois, de *la précision de l'idée attachée aux termes*, & que la moindre équivoque ou confusion peut être la cause d'une erreur considerable, je ferai bien de rechercher par l'examen des sentimens distincts qui sont en moi quelles idées emportent avec soi les termes mêmes les plus familiers & les plus simples, afin que mes principes soient si évidens que je puisse voir l'évidence de leurs conséquences jusques dans leur source.

Quelques Expositions ou Définitions de Termes & de Choses.

CXII.

LOrsque je rentre en moi-même pour examiner ce qui s'y passe, examiner & distinguer mes sentimens (*a*), *je sens* d'abord, que *je pense*, & que *j'existe*, & j'appelle *ce par quoi je sens que je pense & que j'existe*, le *sentiment de ma pensée & de mon existence.*

CXIII.

SI je me demande ce que c'est que mon sentiment (*b*), je sens qu'il n'est point différent de moi-même, que mon sentiment n'est point autre que

(*a*) N. LXXVII-LXXVIII. (*b*) N. LXXVII.

que *moi ſentant* puiſque s'il n'étoit pas moi, je ne ſentirois pas, j'aurois beſoin d'un autre ſentiment pour le ſentir, je ne me ſentirois pas *ſentant.* Il en eſt de même de ma *penſée* & de mon *exiſtence*, c'eſt *moi penſant*, *moi exiſtant*; & en effet au lieu de dire *j'ai un ſentiment* je puis dire *je ſens*, au lieu de dire *j'ai une penſée* je puis dire *je penſe*, & au lieu de dire *j'ai l'exiſtence* je puis dire *j'exiſte*, *je ſuis*: C'eſt toujours le même & ſeul *moi*, qui penſe, qui ſent, qui exiſte, & cela ſe démontre par les termes; puiſque ſi je diſois, *je penſe donc je ne ſuis pas*, ce ſeroit une contradiction dans les termes : Je penſe étant équivalent à cette Propoſition *je ſuis penſant*, &, *je*, c'eſt *moi*, & non pas deux, ni *un autre.*

CXIV.

QUand je conſidere ma penſée ou moi penſant ſans faire attention à mon exiſtence, ou à moi exiſtant, ou quand je conſidere mon exiſtence ſans faire attention à ma penſée, ou à moi penſant, comme ſi c'étoit des choſes ſéparées, je conſidere la penſée par *abſtraction* à l'exiſtence, ou l'exiſtence par *abſtraction* à la penſée : Ainſi, l'*Abſtraction* n'eſt que *la conſideration particulière d'une choſe que l'on conſidere ſeparément de toute autre, lors même que dans la nature des choſes elle n'en eſt point ſeparée*: Ainſi, toute *Idée abſtraite* eſt l'idée *de quelque choſe de réellement exiſtant dans la nature des choſes*, & ce qui eſt conſideré par abſtraction à l'exiſtence, c'eſt-à-dire, ſans faire attention à l'exiſtence d'un Etre quelconque, *ſuppoſe cependant un Etre quelconque* (*a*), ou eſt réellement ce qui eſt ainſi conſideré.

Abſtraction.

Idée abſtraite.

CXV.

CE que je conſidere ainſi d'un Etre par abſtraction, eſt ce que j'appelle ſes *Propriétés*, deſorte que la penſée eſt la propriété,

Propriété.

(*a*) N. CXI.

priété d'un Etre penſant (*a*), & que l'*exiſtence* d'un Etre ainſi conſiderée peut être regardée comme ſa *Propriété d'exiſter*, ou même de *pouvoir exiſter*, comme lorſqu'on dit *l'exiſtence d'un cheval aîlé n'eſt pas impoſſible.*

CXVI.

Etre.

AInſi le mot d'*Etre* ne ſignifie pas toujours quelquechoſe qui a une exiſtence effectivement & réellement actuelle. Ce mot peut être même regardé par abſtraction pour *la propriété de quelquechoſe qui a effectivement, ou qui peut avoir une exiſtence réelle & effective, mais qui qui ne l'a point encore.* Ce terme peut être pris pour *la ſimple propriété de pouvoir exiſter effectivement*, c'eſt-à-dire, pour la non-contradiction, ou la poſſibilité qu'il y a qu'un Etre exiſte; & en ce ſens quoiqu'il ſoit contradictoire & impoſſible d'*être & de n'être pas*, on peut dire ſans contradiction *un Etre qui n'exiſte pas*, ou *un Etre qui n'a point une exiſtence effective*, parce qu'il ſuffit qu'un tel Etre *puiſſe exiſter.*

CXVII.

Remarque.

C'Eſt le ſujet dont il s'agit & le raiſonnement qu'on fait qui détermine le ſens auquel on prend le mot d'*être*, & celui d'*exiſtence*. On prend quelquefois l'un pour l'autre ſans que cela faſſe aucune équivoque ni aucune erreur dans le raiſonnement, parce que l'un ſuppoſe l'autre, on n'a point l'être ſans l'exiſtence, ni l'exiſtence ſans l'être : *Exiſtence actuelle & effective*, ſi l'être exiſte actuellement & effectivement ; *Exiſtence poſſible*, ſi l'être n'eſt que poſſible. Et ainſi,

CXVIII.

SI je n'exiſtois pas effectivement, mais que je ne fuſſe qu'un être *poſſible*, & non effectué, je n'aurois que la propriété de pouvoir effectivement exiſter

(*a*) N. LIX.

ter & de pouvoir penſer; mais par les termes mêmes je n'exiſterois, ni ne penſerois effectivement. Pour une exiſtence effective & actuelle, il faut donc quelquechoſe qui conſtitue une exiſtence effective & actuelle, quelquechoſe qu'on ne puiſſe concevoir ni regarder comme une propriété, mais comme le ſujet, le fonds de l'être, de l'exiſtence & de toutes ſortes de propriétés, & c'eſt ce qu'on nomme *Subſtance*, du Verbe Latin compoſé de *ſub* qui ſignifie *deſſous*, & de *ſtare* qui ſignifie *être fortement, fermement reſiſter*, *durer*; parce que, ce qui fait le fonds de l'exiſtence des Etres, le fonds de leurs propriétés, ce qui les conſtitue exiſtans, n'eſt apperçu, pour ainſi dire, que par la ſuperficie, ou pour mieux dire, n'eſt connu que par ſes propriétés, parce que les propriétés & la Subſtance ſe ſuppoſent ſi néceſſairement que ſans cela on ne peut concevoir même comme poſſible l'exiſtence d'aucun Etre. Ainſi *la Subſtance eſt, ce qui conſtitue la réalité effective d'un Etre*, ce *ſans quoi il n'exiſteroit point effectivement.*

Subſtance.

Subſtance.

CXIX.

LOrſque je dis que j'ai *le ſentiment de mon exiſtence*, je dis donc que j'ai *le ſentiment que j'exiſte*; puiſque par ſentiment, j'entends, *ce par quoi je ſens ce qui eſt*; ſi j'exiſtois & que je n'euſſe point de ſentiment, je ne ſaurois pas que j'exiſte, ainſi j'exiſterois ſans le ſavoir, je ſerois, par rapport à moi, comme ſi je n'étois pas. Le ſentiment que j'ai que j'exiſte, eſt donc le ſentiment qui m'aſſure de mon exiſtence, & ſans ce ſentiment, je ne pourrois l'aſſurer. Lors donc qu'ayant ce ſentiment je dis que j'exiſte, c'eſt par ce ſentiment que je dis que j'exiſte; *dire ainſi que j'exiſte*, eſt ce que j'appelle *l'Affirmation* de mon exiſtence, & dire le contraire, comme ſi je diſois que *je n'exiſte pas*, c'eſt ce que j'appellerois, *la Négation* de mon exiſtence: Dire en même tems l'un & l'autre, c'eſt dire réciproquement le contraire de l'un & de l'autre, c'eſt ſe contredire,

& c'eſt ce que j'appelle *Contradiction.* Ainſi,
L'Affirmation, eſt, *dire poſitivement une choſe*,
La Négation, eſt, *dire poſitivement le contraire*, &
la Contradiction, eſt, *dire en même tems l'un & l'autre.*

C X X.

Remarque.

COmme il ne ſe peut faire qu'*une choſe ſoit & qu'en même tems elle ne ſoit pas*, être, *& n'être pas en même-tems* eſt une *impoſſibilité*; & comme dire *qu'une choſe eſt*, *& en même tems qu'elle n'eſt pas* (*a*) c'eſt une contradiction, on a raiſon de dire, que *toute contradiction dans les termes marque une impoſſibilité dans la choſe* (*b*), & d'en faire un Principe Logique, puiſque cela eſt évident par les termes mêmes.

C X X I.

JE ne puis pas dire que *je n'exiſte pas*, parce que dire *je*, ou *moi*, eſt déja une affirmation de mon exiſtence, & qu'il eſt auſſi contradictoire que *je n'exiſte pas*, quand je dis que *je n'exiſte pas*, qu'il eſt contradictoire que *je n'exiſte pas*, quand je dis que *je penſe.* Ne pas exiſter c'eſt *n'être pas*, n'être pas eſt donc *la Négation de l'exiſtence*; c'eſt ce qui s'exprime par le *Rien*, ou le *Néant*, deſquels termes pris dans un ſens poſitif par l'expreſſion Grammaticale, comme exprimant la négation de l'exiſtence, je puis dire évidemment par les N°. CXIV. C X I X. & C X X. pour Principe Métaphyſique & Phyſique.

Rien, *Néant.*

(*a*) N°. LXXVIII. (*b*) N°. LXXXIII.

CXXII.

Principe Metaphyſique & Ontologique.

LE Rien n'a point de propriétés.

CXXIII.

Principe Metaphyſique & Ontologique.

TOute propriété ſuppoſe un Etre.

CXXIV.

JE ne ſens pas ſeulement que j'exiſte, je ſens encore d'autres exiſtences que (*a*) j'appelle *Choſes*, d'un nom indéterminé, pour exprimer en général tout ce que je ſens, jusqu'à ce que je le ſente aſſez parfaitement pour le diſtinguer par un autre nom particulier. Ainſi par le mot de *Choſe* j'entends, *quoique ce ſoit dont je puis avoir un ſentiment.* *Choſes.*

CXXV.

AInſi je ſens non ſeulement que j'exiſte, mais je ſens, que je ſens, que j'exiſte, ce que j'appelle *être conſcient* de ce que je ſuis, ou me *connoître*; ainſi je ſens non ſeulement que j'exiſte, mais que j'exiſte tel que je diffère d'un autre Etre, & que je ſuis autre qu'un Etre qui exiſteroit ſans ſentiment, ou du moins ſans être capable d'en avoir.

Ce par quoi un Etre n'eſt pas un autre, eſt, quelque choſe que ce ſoit, ce que j'appelle *Différence*, comme *ce qui fait qu'un Etre eſt tel qu'il eſt, & ſans quoi il ne ſeroit pas*, eſt ce que j'appelle *Propriété*; (*b*) & j'appelle *Idée* le ſentiment d'une exiſtence diſtincte d'une autre *Différence, Propriété, Idée.*

par

(*a*) N°. LXI. & ſuiv. (*b*) N°. LIX.

par le ſentiment d'une différence ou d'une propriété quelconque, ou, ce qui revient au même, j'appelle *Idée* le *ſentiment diſtinct d'une choſe.*

CXXVI.

Corollaire.

Et comme on ne connoît point une choſe qu'on ne peut diſtinguer d'avec une autre, *ſentir qu'une choſe exiſte*, c'eſt ſimplement, *ſavoir qu'il y a une exiſtence quelconque*, & *non la connoître*; mais ſavoir, *qu'elle exiſte telle*, c'eſt *la connoître*: Ainſi *la connoiſſance d'une choſe* en ſuppoſe un *ſentiment diſtinct* (*a*), ou *une idée* équivalente au moins *à deux ſentimens.*

CXXVII.

Remarque.

Selon la Remarque précédente il ſeroit inutile d'ajouter *diſtincte* après le mot d'*Idée*, puiſqu'*Idée* ſuppoſe un ſentiment diſtinct; mais l'uſage ayant confondu dans le diſcours ordinaire, & même dans le diſcours Philoſophique, le mot d'*Idée* avec celui de *Sentiment*, on a dit des *Idées confuſes*, comme on dit des *Sentimens confus*, & de là eſt venu la néceſſité de dire une *Idée diſtincte*, par oppoſition à *Idée confuſe.*

Cependant à parler exactement on n'a point l'idée d'une choſe ſi on n'en a pas un ſentiment diſtinct (*b*), c'eſt-à-dire, ſi le ſentiment de l'exiſtence de cette choſe n'eſt point accompagné de celui de quelque difference ou propriété qui la diſtingue d'une autre choſe, car (*c*) c'eſt ce qu'on entend par *Idée* ou *Sentiment diſtinct*, & ce qu'on appelle *connoître*, au lieu qu'on peut avoir un ſentiment confus d'une choſe, c'eſt-à-dire, *ſavoir ou ſentir qu'elle*

(*a*) Def. CXXV. (*b*) No. CXXV.
(*c*) N°. CXXV - CXXVI.

qu'elle eſt, ſans la connoître (*a*), c'eſt de là qu'on voit des perſonnes aſſurer qu'elles ont l'idée d'une choſe, tandis que d'autres aſſurent qu'elles n'en ont point d'idée. Puiſqu'elles parlent & qu'elles s'entendent au moins confuſément, que les uns affirment & que les autres nient, il faut bien qu'elles ayent un ſentiment qui leur ſoit commun; mais dans les uns ce n'eſt point une idée, ce n'eſt qu'*un Sentiment confus*, dans les autres c'eſt une *Idée*, parce que ce ſentiment eſt devenu diſtinct par celui de quelque propriété qui étant inconnue aux autres, ou dont ils refuſent de ſe ſervir pour diſtinguer leur ſentiment confus, les prive effectivement de l'idée de la choſe dont on leur parle. *La connoiſſance des choſes* conſiſte donc dans *le Sentiment de leurs differences ou propriétés, puiſque ſans cela on ne pourroit les diſtinguer les uns des autres, &* qu'*on ne connoît point* ce qu'*on ne diſtingue pas.*

CXXVIII.

JE ne ſens pas ſeulement que *j'exiſte*, que *je ſens* & que *je diſtingue mes ſentimens*, mais je ſens encore que *je cherche*, que *je doute*, que *je refléchis*, que *je compare*, que *je juge*, que *je veux* & que *j'agis*, & même que *ſi je veux ne point agir, je n'agis pas.* Je ſens que c'eſt *moi* qui fais toutes ces choſes & qu'un Etre qui ne pourroit pas les faire comme moi (*b*), ne feroit pas un Etre tel que je ſuis; c'eſt pourquoi je conſidere toutes ces choſes comme des propriétés de mon exiſtence, ou de mon être, & quoique je les diſtingue les unes des autres par le ſentiment que j'en ai & par differens noms que je leur donne, je ſens qu'elles n'exiſtent pourtant point ſéparément, mais qu'elles n'ont qu'une exiſtence commune qui eſt *moi*, où *la mienne.*

En effet quoique j'appelle *ſenſibilité*, la propriété que j'ai de ſentir, *intelligence* celle que j'ai de connoître,

(*a*) Remarque N°. LXIII. (*b*) N°. CXXV.

noître, *raiſon* celle de comparer & de juger, *liberté* ou *puiſſance active* celle de vouloir & d'agir, & de refuſer de vouloir & d'agir; je ne crois pas qu'aucune de ces choſes, ni même les actes de ces choſes, tels que *le ſentiment*, *la connoiſſance*, *le raiſonnement*, *le jugement*, *la volonté* & *l'action* même, ſoient autres que moi qui ſens, qui connois, qui raiſonne, qui juge, qui veux & qui agis. Car ſi mon ſentiment, ma connoiſſance, mon raiſonnement, mon jugement, ma volonté, mon action, pris en tant que moi ſentant, moi connoiſſant, moi raiſonnant, moi jugeant, moi voulant, moi agiſſant, n'étoient pas moi, ce ſeroit autre choſe que moi, d'où il reſulteroit que je ne ſerois pas ce que je ſuis, ce qui eſt contradictoire. Ainſi ſans ſortir de moi-même, c'eſt-à-dire, ſans faire d'autre attention qu'à ma propre exiſtence, je trouve en moi avec le ſentiment de l'exiſtence l'idée de *difference*, de *propriété*, *Unité.* d'*unité*, & de *nombre*. Car j'appelle *nom-* *Nombre.* *bre*, *l'aſſemblage ou la collection de pluſieurs unités*; & j'appelle *unité* ce *qui eſt ſi ſimple qu'il n'eſt point joint à quelquechoſe qui en* *Un.* *puiſſe être réellement ſeparé*: Ainſi ce qui eſt véritablement *un* en ſoi *ne ſuppoſe point d'autre Etre que ſoi-même pour être ce qu'il eſt, & n'eſt compoſé d'aucune partie.*

Je compte mes propriétés, je les nombre, mais je n'ai que faire de compte, ni de nombre pour mon exiſtence, elle n'eſt qu'une, deſorte que quoiqu'eu égard à ſes propriétés je puiſſe dire par rapport à mon exiſtence, que le nombre ſe trouve dans l'unité; il eſt cependant vrai de dire, que ce n'eſt que parce que mes propriétés ne ſont point autres que moi-même, & que ſi elles avoient une exiſtence qui ne fut pas la mienne, comme elles ne ſeroient point alors les propriétés de mon exiſtence quelqu'unies qu'elles fuſſent avec moi, cette union feroit nombre puiſqu'il y auroit pluralité d'exiſtence: Mes propriétés ne ſont diſtinctes ni numériques que par abſtraction.

Remar-

CXXIX.

Remarque.

LA confidération de mon exiftence me donne encore d'autres idées que j'exprime par les termes de *poffible*, de *néceffaire*, d'*impoffible*, d'*infini*, de *compofé*, de *partie*.

CXXX.

CAr par le fentiment que j'ai de moi-même fi vif qu'il accompagne toujours celui de ma propre exiftence, je fens qu'il y a *des chofes que je puis faire ou ne pas faire*, & qu'à caufe de cela je nomme *poffibles*, & j'étends la fignification de ce nom aux chofes mêmes que j'ai faites, par cette raifon que puifque je les ai faites, j'ai pu, c'eft-à-dire, j'ai eu la puiffance de les faire, quand même je n'aurois pu m'empêcher de ne les pas faire. Car je nomme *puiffance* ou *pouvoir*, la propriété *de faire ou de ne faire pas, ce qu'on a fait ou qu'on peut faire*, & l'Etre qui a cette propriété je l'appelle *Puiffant*: Ainfi je définis *le Poffible, ce qui eft ou peut être effectué*, quoique par rapport à moi ce que j'ai effectué ne foit plus poffible en ce fens que je puiffe le faire ou ne le faire pas.

Poffible, Puiffance, Puiffant.

Ce qui me fait diftinguer trois fortes d'exiftences, une que j'appelle *paffée*, une que je nomme *préfente* ou *actuelle*, & une troifième que j'appelle *future*: Ainfi par le terme de *paffé* j'entends *ce qui a été & n'eft plus.* Par celui de *préfent* ou *d'actuel*, ce *qui exifte en foi réellement, & de fait, diftinct de toute autre exiftence femblable.* Et j'entends par *futur*, ce *qui fera & n'eft pas*, lorfqu'une chofe continue d'être, je l'appelle *continuel.*

Paffé, Préfent, Actuel, Futur, Continuel.

CXXXI.

Remarque.

MAis si je sens qu'il y a plusieurs choses qui me sont possibles, je sens aussi qu'il y en a beaucoup d'autres que je conçois très-distinctement comme possibles, & que je ne puis pourtant faire, parmi lesquelles j'en conçois que je ne puis produire & d'autres toutes produites, que je ne puis changer, desorte qu'à cet égard je cesse d'être *puissant*, & que, par rapport à moi, j'appelle ces choses *impossibles*.

CXXXII.

AInsi j'entends par *impossible*, la négation de *ce qui est possible*, ou, *ce qui ne peut pas être effectué*.

Mais comme je conçois que ces choses sont possibles & qu'elles ne me sont impossibles que par un défaut de puissance, je dis qu'elles ne sont pas *absolument impossibles*, mais seulement *impossible par rapport à moi*, & qu'une puissance supérieure à la mienne pourroit les faire. Je sens en effet, qu'il faut qu'il y ait une puissance supérieure à la mienne & même que cette puissance soit *telle qu'elle puisse faire tout ce qui est possible*, ce que j'appelle *toute puissance*, ou *puissance infinie*, c'est-à-dire, *une puissance au delà de laquelle il n'y a point de puissance*.

Impossible. *Impossible relatif.*

Toute-Puissance.

CXXXIII.

CAr j'entends par *infini*, ce *qui est tel qu'il n'y a rien au delà* (*a*), ce *qui ne peut être ni plus, ni moins, ni augmenté, ni diminué*.

Infini.

(*a*) Observ. N°. LXIV.

Obser-

CXXXIV.

Observation.

EN effet, si je n'avois pas l'idée d'une puissance supérieure à la mienne, comment connoitrois-je que la mienne est bornée? S'il n'y en avoit point de supérieure, elle seroit la plus grande, ou du moins il n'y en auroit point de plus grande, c'est-à-dire, qu'elle pourroit faire tout ce qui est possible; mais loin de sentir que ma puissance soit telle, je sens au contraire, qu'entre elle & la puissance infinie il peut y avoir un nombre si prodigieux de degrés de puissances toutes supérieures les unes aux autres & bornées seulement par une puissance sans borne, que je ne puis en déterminer le nombre: Ainsi je sens qu'il y a nécessairement une puissance infinie quelconque, puisque sans elle tout ce qui est possible ne seroit pas possible, qu'il n'y auroit aucune puissance que des puissances bornées, & que tout ce qui est borné suppose nécessairement quelquechose de plus grand que soi, & qu'ainsi de toute grandeur bornée le terme est l'*infini*, qui n'en a point. Ainsi l'idée de l'*infini* fait que j'ai celle de *bornes* ou de divers degrés de grandeurs, dont il est le terme, desorte que tout mot comparatif, tout mot qui marque du plus ou du moins, tels que sont *terminé*, *limité*, *défectueux*, *imparfait*, *mesurable*, *successif*, *grand*, *petit*, *fini*, *indéfini*, suppose toujours un *infini réel*. Car l'*indéfini* n'est *que ce qui est indéterminé & tel qu'il peut y avoir quelquechose de plus grand ou plus petit qui n'est pas déterminé.*

Borne, *Imparfait*, *Fini*, *Indéfini.*

Mais l'idée d'*infini* me donne celle de *nécessaire & d'éternel*. Je sens distinctement qu'il ne se peut pas faire que l'infini ne soit pas, puisque tout ce qui est borné le suppose; & je sens de même qu'une puissance infinie qui peut faire tout ce qui est possible, n'est pas possible en ce sens qu'elle puisse être produite, puisqu'elle ne pourroit l'être que par une plus puissante, ce qui est une contradiction: Ainsi j'appelle *nécessaire*, *ce qui ne peut pas ne point être*, & j'appelle *Eternel*, *ce qui est sans avoir commencé d'être*,

Nécessaire. *Eternel.*

CXXXV.

ET je trouve alors un *impossible absolu*, qui est non seulement *la négation de ce qui peut être*, mais *de ce qui ne peut pas ne point être*, c'est-à-dire, du *nécessaire* & du *possible*, négation si parfaite que quand je dis une chose impossible, je ne puis avoir d'idée que de la négation du contraire de ce que je dis, & je ne puis avoir l'idée de rien que de la nécessité du contraire, ce qui me fait sentir la différence qu'il y a entre un *impossible relatif*, & un *impossible absolu*.

Impossible absolu ou proprement dit *Impossible*.

Le premier véritablement possible en soi & tel qu'on peut en avoir des idées très distinctes, n'est impossible que *par rapport à une puissance trop bornée pour le produire* (*a*); le second, négation parfaite de ce qui est, & de ce qui peut être, ne donne aucune idée positive que celle de la chose niée: C'est une négation qui n'a d'objet que la réalité même, & la nécessité de ce qu'elle nie; c'est dans l'esprit *deux idées si nécessairement opposées, & de choses si nécessairement separées l'une de l'autre*, que l'idée de l'une est nécessairement destructive de l'idée de l'autre, & que quelqu'effort que l'esprit fasse il ne peut les unir dans un même objet: C'est par consequent dans les termes une proposition inintelligible qui nie ce qu'elle affirme, & qui affirme ce qu'elle nie, & qui par cela est contradictoire (*b*). C'est delà, ainsi qu'on l'a déjà observé, que *tout ce qui est contradictoire est impossible*, ce qui prouve ce qui a été dit No. LV.

Impossible relatif.

CXXXVI.

Remarque.

JE ne suis parvenu à toutes ces diverses idées (*c*) que par la reflexion sur ma propre existence, & je sens bien que sans sortir de chez moi, je veux

(*a*) No. LXI. (*b*) No. CXX.
(*c*) Observation No. LXV.

veux dire, ſans chercher d'autres idées que celles que je puis ainſi acquerir par la ſeule reflexion ſur moi-même, je puis découvrir une ſuite infinie d'idées dont celles que j'ai déjà déſignées par des termes ſeront la ſource féconde. Je n'ai ſuppoſé dans mon exiſtence que celle d'un Etre *ſenſible & actif*, c'eſt-à-dire, celle d'un *Etre capable de ſentir, de raiſonner, de juger, de vouloir, & d'agir*, toutes propriétés qui ſe ſuppoſent ſi néceſſairement & ſi mutuellement, qu'il me ſemble que pour définir un Etre qui les poſſéde, ce ſeroit aſſez que de le nommer *intelligent* ou *actif*, ou de tel autre nom pris d'une de ces propriétés. Deſorte que ſi ce n'eſt ni mes yeux, ni mes oreilles, ni aucun de mes autres ſens qui penſent, & que mon cerveau ne ſoit que d'une ſubſtance ſemblable qui ne penſe point; il me ſemble que je n'aurois que faire de tout cela pour penſer à une infinité de choſes, & que *moi qui penſe* ſuis ce qu'on entend communément par un *Etre ſpirituel*, par le mot d'*Eſprit*, ou d'*Ame*, & non point ce que j'appelle mon *Corps*, c'eſt-à-dire, un *Etre* ou, pour mieux dire, un *Compoſé mobile que je diſtingue par des formes & par des couleurs, ou par de la ſolidité impénetrable.*

Etre ſpirituel Eſprit, Ame, Etre corporel.

CXXXVII.

Remarque.

En effet un Philoſophe, c'eſt DESCARTES, voulant aller à la Vérité par une certitude telle qu'il lui fût impoſſible de douter du contraire, crut d'abord qu'il devoit ſe jetter dans un doute univerſel (1). Dès ſes premières années il avoit reçu quantité de fauſſes opinions pour véritables, & il crut que tout ce qu'il avoit fondé ſur des principes ſi mal aſſurés ne pouvoit être que fort incertain. Il prit ainſi la réſolution d'entreprendre

(1) *Méditations de* DESCARTES, Première Méditation; & *Diſcours de la Méthode*, IV. Part.

prendre sérieusement une fois en sa vie de se défaire de toutes les opinions qu'il avoit reçues jusqu'alors, & de commencer tout de nouveau dès les fondemens à établir quelquechose d'assûré. Il pensa donc, que *le Ciel, l'Air, la Terre, les Couleurs, les Figures, les Sons, & toutes les choses extérieures que nous voions*, n'étoient qu'illusion. Il se considera lui-même comme *n'aiant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'aiant aucun sens, mais croiant faussement avoir toutes ces choses.* Il fit plus. Il supposa qu'il n'y avoit point un Etre Tout-Puissant qui fût la source de la Vérité, mais *un certain mauvais Génie, non moins rusé & trompeur que puissant, qui avoit employé toute son industrie à le tromper* (1); ou même, que sans qu'il y eût quelque Dieu ou quelque Puissance qui lui mît en l'esprit toutes ces pensées il étoit capable de les produire de lui-même. Cependant, quelquechose qu'il pût faire, il ne put parvenir jusqu'à douter de son existence, parce que quoiqu'il n'y eut ni Ciel, ni Terre, qu'il n'eut point de Corps, ou soit qu'il ne fît qu'imaginer & réver sans cesse, & qu'il y eut même un Etre très-puissant qui prit plaisir à le tromper, il ne se pouvoit pas faire que lui qui pensoit ne fut rien lorqu'il pensoit; d'où il conclut, qu'il étoit *une chose vraie & vraiment existante*: Mais quelle chose? *Une chose qui pense* qu'il n'étoit point, *cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain* qu'il n'étoit point, *un air délié & pénétrant répandu dans tous ses membres* qu'il n'étoit point, *un vent, un soufle, une vapeur, ni rien* de tout ce qu'il pouvoit *feindre & imaginer*, puisqu'il avoit supposé que *tout cela n'étoit rien*, & que sans changer cette supposition il trouvoit qu'il ne laissoit pas d'être certain qu'il étoit quelquechose.

CXXXVIII.

Quoiqu'il en soit, je suis du moins très-sûr que moi qui sens, qui examine, qui doute, qui compare, qui raisonne, qui juge, qui veux, ne

(1) *Seconde Méditation.*

ne puis ni me representer à moi-même ma propre existence sous des formes & des couleurs, ni aucune de mes propriétés, non plus que ce que j'entends par *éternité, infinité*, & *puissance*. Aussi outre ces sortes d'idées que des Philosophes ont appellé *pures intellections* ou *pures perceptions* (1), pour les distinguer de celles qui font appercevoir une *figure* ou *image*, & qu'à cause de cela on a appellé *imaginations*, j'ai divers sentimens de differens objets que j'ai vû, ou que je vois, ou du moins que je crois avoir vû, ou voir; & j'en imagine d'autres que je n'ai jamais vûs, que vraisemblablement je ne verrai jamais & dont j'ai néanmoins un sentiment très-distinct. Que sont ces objets que j'imagine, où sont-ils, & comment est-ce que je vois ceux que je n'imagine pas? Je n'en sai rien: Tout ce que je sai, c'est que j'imagine & que je vois sans l'aide des yeux, des objets qui ne sont point présens à ma vûë, & que sans imaginer, j'en vois d'autres par le moyen de mes yeux & avec le concours de la lumiére, de laquelle j'ai un sentiment très-vif quoique je ne sache ce que c'est.

Je ne vois ces objets que par des formes & sous des couleurs, ou, ce qui revient à la même chose, les sentimens que j'éprouve par l'organe de la vûë ne sont que des sentimens de variété de couleurs & de différence de forme ; mais par le toucher je reconnois que sous ces couleurs & ces couleurs & ces formes il y a une réalité quelconque telle qu'il y a plus ou moins de solidité, & par conséquent plus ou moins de résistance: C'est cette réalité quelconque, sans laquelle ce que j'apperçois ne seroit point, que je regarde comme le fonds de l'existence effective des Etres materiels & que j'appelle leur *Substance*. Ainsi par le mot de *Substance* j'entends, *ce sans quoi nul Etre qui existe n'existeroit* (*a*), ou, ce qui est la même chose, *ce sans quoi il n'y auroit rien, sans quoi rien ne peut exister*.

Les

(1) MALEBRANCHE, *de la Recherche de la Vérité*. Chapitre 4. Liv. 1.

(*a*) N. CXVIII.

CXXXIX.

LEs objets que je diſtingue ainſi, & en général tout objet que je conçois exiſter ſéparément & actuellement en ſoi indépendamment de l'exiſtence d'un autre, eſt ce que j'appelle *un Etre* ; deſorte que j'appelle *un*, un *homme*, un *oiſeau*, un *arbre*, un *rocher*, de même que je dis *un* régiment, *une* forêt, *une* plume, *une* branche, *une* muraillé. Alors la ſignification du mot *un*, ne marque qu'union, aſſemblage, unité d'aſſemblage, & non une unité ſimple. *Un être* proprement dit, *un être ſimple eſt indiviſible* ; mais un objet compoſé & conſideré ſeulement ſeparément à d'autres objets, c'eſt un *un* collectif, deſorte qu'on peut appeller de tels êtres, des êtres *multiples*, ou *compoſés*.

Etre.
Etre ſimple & proprement dit *un être*, *Etre compoſé ou multiple.* *Un Collectif.*

C X L.

Remarque.

JE vois ainſi divers objets ou divers êtres diſtincts les uns des autres, mais je les vois cependant tous dans un autre, dont j'ai un ſentiment & même *une idée ſi neceſſaire* que *ſans cela* il me ſemble que je ne pourrois *concevoir l'exiſtence de deux objets, diſtincts, bornés & mobiles* ; & cet objet dont je crois que j'ai beſoin d'avoir ſi neceſſairement l'idée, pour concevoir ou pour appercevoir l'exiſtence actuelle des autres, eſt ce que j'appelle *l'Eſpace* ou *le Vuide*, ainſi qu'il a été nommé par quelques Philoſophes : Et comme tous les objets qu'on voit y ſont placés, on l'a auſſi appellé *le lieu des corps*, ainſi qu'on appelle leur *ſituation*, la diſpoſition dans laquelle ils s'y trouvent.

Eſpace, ou *Vuide.* *Situation.*

CXLI.

J'Ai non ſeulement l'idée de l'Eſpace comme d'une étenduë dont je ne connois pas les bornes; mais encore comme d'une *etendue infiniment pénétrable*, parce que j'y vois que quelques uns des objets que j'y conſidere non ſeulement changent de formes, mais encore de ſituation; ils s'approchent ou s'eloignent les uns des autres quelquefois même avec une rapidité inconcevable. J'imagine auſſi des objets qui n'ont jamais exiſté & que je fais ainſi mouvoir dans l'idée que j'ai de l'eſpace. Car j'appelle *mouvoir* un objet, *le changer de lieu ou de ſituation, ou d'état*; & *mouvement*, ſon etat lorſqu'il change ainſi.

Etendue pénétrable. Mouvoir, Mouvement.

CXLII.

Remarque.

CE mouvement lorſque j'y penſe bien me paroit quelquechoſe de plus inconcevable que l'exiſtence de choſes mêmes: Il me ſemble qu'il ſuffit d'être pour être; mais qu'il faut quelquechoſe de plus que l'être, pour ſe mouvoir. Cependant, comme il ne faut point m'etourdir par un vain aſſemblage de mots, ceci au fonds ne veut rien dire ſi non, qu'il me ſemble que l'exiſtence ne ſuppoſe pas neceſſairement le mouvement, & qu'ainſi un être peut exiſter ſans ſe mouvoir; mais que pour ſe mouvoir il faut être tel être, c'eſt-à-dire, il faut avoir *une propriété quelconque capable de produire le mouvement.*

CXLIII.

LE ſentiment que j'ai de mon exîſtence me fait croire, que je ſuis un *être actif*, c'eſt-à-dire, un être *capable d'agir quand il veut* (*a*), & même de mettre en mouvement des choſes qui ſont en repos, ce que j'appelle être un *agent libre*.

Etre actif, Agent libre

CXLIV.

CXLIV.

MAis je vois des Corps se mouvoir, sans qu'il me paroisse que leur mouvement soit causé par l'action d'un agent libre lors même que je suppose qu'un tel agent est le créateur & l'ordonateur de l'existence de ces choses. Je vois, par exemple, l'eau couler sans que je voye rien qui la pousse, une pierre que je lache du haut d'une tour, tomber; une horloge se mouvoir, une boule que je pose doucement au haut d'un plan incliné, se precipiter, jusqu'à ce qu'elle trouve quelquechose qui l'arrête; ce qui me fait concevoir qu'il y a quelque chose qui produit le mouvement & qui cause le repos. Et comme il y a action, & que j'ignore si cette action est l'effet volontaire de la puissance d'un agent libre, ou l'effet d'un agent necessité à agir, quelle qu'en soit la cause je la nommerai *Puissance agissante*, nom qui convient egalement à un agent libre & à un agent necessité, en tant qu'agissans, puisque ni l'un ni l'autre ne peuvent agir sans être agissans quelle que soit la cause de leur action.

Puissance agissante,

Par *agent volontaire* ou *Libre* j'entends un agent, *qui par cela seul qu'il veut agir peut agir*, ou n'agir pas s'il veut ne pas agir; & par *agent necessité*, j'entends un agent, *qui agit sans pouvoir s'empecher d'agir*. J'entends par le mot *d'action*, ce *par quoi un être se donne à soi-même ou donne à un autre un état different*, ou *une nouvelle maniere d'être*, ce qui est la même chose; & j'entends par *cause*, une chose *sans laquelle une autre ne seroit point*, & par *effet* une chose *qui sans une autre ne seroit point*.

Agent libre, Agent necessité, Action, Cause, Effet.

Je ne finirois jamais ce chapitre si je m'étois proposé d'y faire l'enumeration de tous les divers sentimens ou idées dont je suis affecté. Car sans parler de ceux que mes sens me font eprouver à l'occasion des corps, & qui se varient à l'infini, tels que sont les sentimens des couleurs, des odeurs, des saveurs, des sons; ceux qu'ils me donnent de l'adhæsion, de la dureté, de la flexibilité, de l'elasticité, & des effets

effets qui en resultent; de ce nombre infini de figures & de formes que je conçois dans l'étendue, & dont les configurations effectives dans la formation des corps produisent tant d'objets differens & merveilleux ; ces poids, ces nombres, ces mesures, ces differences, ces rapports, qui forment toute la mechanique de l'Univers: Je sens encore en moi des sentimens de plaisir, d'inquietude, de douleurs, de regrets, de desespoir, & tels autres que les Philosophes ont nommés *Sensations* & *Passions*. Sur quoi je ne ferai pas mal d'examiner encore ce que signifient certains termes.

CXLV.

QUand je reflechis sur ce que j'appelle *Bonheur*, il me semble, que c'est (*a*) *un sentiment d'approbation de l'etat où je sens que je suis*; d'où nait ce que j'appelle *contentement, joye, tranquillité d'ame*: Car tant que je n'approuve pas l'état où je suis, je ne suis pas *content*, ni *joyeux*, ni *tranquille*.

Bonheur

CXLVI.

Remarque.

OR je puis approuver mon état à certains egards & le desapprouver à certains autres, ainsi être content & par conséquent heureux & tranquile à un egard, mécontent & par conséquent malheureux & inquiet à un autre.

CXLVII.

L'Approbation ou le mecontentement de l'état où je suis dependent du jugement que je porte sur le sentiment que j'ai de ce qui me convient ou de ce qui ne me convient pas, & ce jugement nait de la comparaison que je fais du sentiment que j'ai de l'etat où je me trouve, & du jugement que je fais de certaines choses que je crois m'être convenables,

Bon, Mauvais, Indifferent. ou de telles autres que je crois m'être contraires. Je nomme les premieres *bonnes*, les secondes *mauvaises*, & celles que je juge n'avoir aucun rapport avec moi, je les appelle *indifferentes*.

CXLVIII.

QUand je suis tel que je me sens privé des choses que je juge m'être convenables, je ne puis approuver l'etat où je me trouve, parce que je me sens dans un etat de *Besoin*, dans un etat defectueux par rapport à celui où je voudrois être. Je *Desir.* suis mécontent, inquiet, & *je desire*. Le *Desir* est donc une marque de besoin, & peut se definir un *sentiment de besoin*, lors même que souffrant de la douleur je desire d'en être delivré; car le desir vient alors du besoin d'un etat different à celui où je me trouve lorsque je souffre, & du defaut de la puissance de m'en delivrer.

CXLIX.

PLus je juge qu'une chose m'est convenable plus je sens donc le besoin de l'acquerir, plus par conséquent je la desire; & lorsque le desir que j'en ai est si grand que je la juge plus convenable à l'etat où je suis que quelquechose que ce soit, c'est *Passion.* alors que ce desir peut être appellé *Passion*. Les Passions ne sont donc que *des sentimens de* besoin *si vifs qu'ils l'emportent sur tout autre sentiment*.

CL.

PAr où il paroit qu'à moins que l'objet de ma passion ne soit tel que la possession de cet objet me mette dans un état d'approbation où je sente que rien ne me manque, & par conséquent que je suis tel que je ne puis être mieux, toute passion sera d'autant plus opposée à mon bonheur que la possession de son objet sera moins capable de me faire sentir que je suis tel que je ne puis être mieux, moins par conséquent pourrai-je m'approuver dans le

le jugement que j'aurai porté de l'objet de cette paſſion; & de là naitront les Remords, c'eſt-à-dire, *des ſentiments vifs de deſapprobation de moi-même, ſur ce que j'ai cru ou fait, comparé avec ce que j'aurois du croire & faire,* & par conſéquent un etat de malheur. *Remord.*

C L I.

Remarque.

LE ſentiment de la deſapprobation ou l'etat de malheur, de même que le ſentiment d'approbation ou l'etat de bonheur, depend donc du ſentiment que j'ai de moi-même, du jugement que je porte à l'égard des choſes que je me crois convenables ou contraires, & de ce que je fais pour me procurer les unes & m'exempter des autres.

Si je me trompe je me deſapprouve & je ſuis malheureux, je m'approuve & je ſuis heureux ſi je ne me trompe pas.

Mon bonheur depend donc de la connoiſſance de ce qui me convient & de ce qui ne me convient pas, & de ſavoir à quel degré, quand, & comment les choſes me conviennent & ne me conviennent point, & d'agir conformément à ce qui convient pour me procurer & me conſerver celles qui me ſont convenables, & pour me delivrer ou m'exempter de celles qui me ſont nuiſibles.

C L I I.

AInſi *les remords* ne viennent que d'un defaut de connoiſſance, c'eſt-à-dire, de l'erreur, & *l'Erreur* n'eſt qu'un *acte de l'eſprit par lequel j'attribue à une choſe ce qu'elle n'a point, ou par lequel je la prive de ce qu'elle a*; ou bien, ce qui eſt la même choſe, *c'eſt un acte de l'eſprit qui unit des choſes réellement ſeparées, ou qui ſepare des choſes réellement unies, & qui juge que ces choſes ſont telles qu'il ſe les repreſente.* *Erreur.*

CLIII.

Remarque.

SI donc l'efprit avoit une idée diftincte de ce que font les chofes, rien de plus naturel ni de plus facile alors que de n'en pas porter *un faux jugement*, c'eft-à-dire, des *jugemens fondés fur ce qui n'eft pas*; il les connoitroit telles qu'elles font & en jugeroit de même, ce qui s'appelle *connoitre la verité, & juger felon la verité*: Car j'entens par *la verité, ce qui eft*, (*a*) *& par la connoiffance de la verité, l'idée diftincte ou la connoiffance de ce qui eft.*

Deforte que fi, exempt d'erreur fur ce qui me convient, j'agis comme je le dois pour y parvenir, je ne puis que m'approuver & par conféquent être heureux.

CLIV.

OR, *agir conformément à la verité des convenances preferables*, c'eft-à-dire, *felon ce qui peut procurer un plus grand bonheur*, eft ce que j'appelle *agir raifonnablement*, entendant par *la Raifon*, la *faculté de connoitre la verité & de s'y conformer*, comme j'entens *par Vertu*, *le courage de pratiquer ce que la raifon exige*, c'eft-à-dire, *la conformité des fentimens & des actions felon ce qui eft le plus convenable au bonheur.*

Raifon,

Vertu.

D'où il paroit, que le fentiment d'approbation qui fait le bonheur de l'homme n'eft fondé que fur le temoignage interieur qu'il fe rend à lui-même qu'il fait le meilleur ufage qu'il peut de fon être; ou, ce qui eft la même chofe, *qu'il fait ce qu'il doit faire & qu'il le fait*, & qu'ainfi la Vertu & la Raifon reviennent à la même chofe & font la caufe de l'approbation interieure qui fait le Bonheur.

CLV.

(*a*) No. LIII. & LIV.

CLV.

Remarque.

C'Eſt ainſi que DESCARTES a dit dans une de ſes Lettres à la Princeſſe Palatine ELISABETH (*a*), *Que pour avoir un contentement qui ſoit ſolide il eſt beſoin de ſuivre la vertu, c'eſt-à-dire, d'avoir une volonté ferme & conſtante d'executer tout ce que nous jugerons être le meilleur, & d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger*; & qu'il dit encore dans un autre Lettre à la même Princeſſe (*b*), *Le vrai office de la raiſon eſt d'examiner la juſte valeur de tous les biens dont l'aquiſition ſemble dependre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos ſoins à tacher de nous procurer ceux qui ſont en effet les plus deſirables; en quoi ſi la fortune s'opoſe à nos deſſeins & les empeche de réuſſir, nous aurons au moins la ſatisfaction de n'avoir rien perdu par notre faute & ne laiſſerons pas de joüir de toute la béatitude naturelle dont l'acquiſition aura été en notre pouvoir.*

CLVI.

SI cependant avec cette approbation interieure un homme ſe trouve attaqué de la goute ou de telle autre maladie aigue, ou qu'ayant beſoin de ſes bras pour gagner ſa vie il devienne paralytique, il eſt conſtant qu'il ne ſera pas parfaitement heureux à moins qu'il ne trouve dans la douleur même un ſujet d'augmenter l'approbation qui fait ſon bonheur. Si la vertu peut aller juſques-là, c'eſt une queſtion qui n'eſt pas denuée de preuves ni d'exemples pour l'affirmative qu'une Secte entiere de Philoſophes a fait gloire de ſoutenir. Quoiqu'il en ſoit, c'eſt une eſpece de malheur qui ne doit pas être confondu avec celui que cauſe la deſapprobation de ſoi-même; c'eſt un mal Phyſique involontaire. Je ne puis me deſapprouver d'avoir la goute à moins que je ne me l'aye procurée, auquel cas le mal Moral eſt joint au mal Phyſique; mais ſi je ne me la ſuis pas procurée je ne puis deſapprouver que mon etat de gou-

(a) *Lettres de* DESCARTES, T. I. Lettre 5.
(b) Lettre 6.

gouteux, & non pas moi-même, ainsi que je ne m'approuve pas de ce que je n'ai pas la goute; si ce n'est que j'aye été assez sage pour resister à ce qui pouvoit me la donner. Il en est de même des avantages tels que les Richesses (*a*), la Puissance, & les Plaisirs, qu'on met au rang des *biens Physiques* par opposition aux privations & à la douleur qu'on appelle *maux Physiques*. Je puis être très-malheureux avec tous ces avantages, y gouter du plaisir, & eu égard au plaisir que je goute, je ne suis pas malheureux quoique je le sois en moi-même par un sentiment de desapprobation qui me dechire. TIBERE, maitre de l'Empire Romain au milieu des delices de *Caprée*, se trouve l'ame agitée d'une maniere si violente & si cruelle qu'il ne peut cacher au Senat même les maux interieurs qu'il souffre, *quid scribam vobis, aut quomodo scribam, aut quid omnino non scribam, hoc tempore, Di me Deæque pejus perdant, quam perire quotidie sentio, si scio*; tandis qu'EPICTETE, esclave d'un fou qui lui cassa la jambe en se divertissant à lui faire du mal, dit tranquillement à ce fou, *je vous avois bien dit que vous me la casseriez*. La raison de cela c'est, que le vrai TIBERE, ce qui sentoit, ce qui pensoit, ce qui agissoit dans ce corps qu'on appelloit TIBERE, ne pouvoit s'empecher de sentir l'abus de sa raison, & qu'il en étoit déchiré, lui, malgré la puissance exterieure dont il étoit environné; au lieu qu'EPICTETE interieurement heureux par sa façon de penser ne sentoit du mal qu'à sa jambe qui n'étoit pas lui.

Aussi ne puis-je non plus m'approuver de gouter des plaisirs Physiques que de me desapprouver de sentir des maux Physiques. C'est un mal, c'est un bien, ce n'est bonheur, ni malheur, proprement dit. J'approuve l'état où je goute cette espece de plaisir, je desapprouve l'état où je sens cette espece de mal, mais ce n'est point moi que j'approuve ou que je desapprouve; il se peut même faire que je me desapprouve lorsque je goute de tels plaisirs ou que je me les procure, & que je m'approuve, lorsque je sens ou que je me procure de tels maux aux plus grands desquels on se reprocheroit même de ne s'être pas ex-

(a) N°. V.

expoſé, s'ils avoient pu contribuer à l'approbation de ſoi-même. Qu'eſt-ce qui fait le coura e & la conſtance des Martirs ; qu'eſt-ce qui fait l'ardeur & la bravoure des Militaires ?

CLVII.

Ainſi on peut diſtinguer dans un être, *ce qu'il eſt*, ce *qu'il peut être, & ce qu'il ne peut pas ne pas être* ; d'où ſuit ce qu'il n'eſt pas & ce qu'il ne peut être ; *Ce qu'il ne peut pas ne pas être*, eſt ce que j'appelle *ſon etat neceſſaire*, *eſſentiel*, *propre*, *ou ſa manière d'être par rapport à ſoi-même*, pour être tel être. *Ce qu'il peut être*, eſt ce que j'appelle *ſon etat poſſible*, *relatif*, ou *accidentel*, ou *ſa manière d'être relativement à quelque choſe qui n'eſt pas lui*. Ce *qu'il eſt*, eſt ce que je nomme *ſon état actuel* ou *ſa maniere d'être actuelle*.

Etat neceſſaire, *Etat poſſible*, *Etat actuel.*

A l'égard de ſon premier etat, puiſque c'eſt *ce qu'il ne peut pas ne point être*, ſon actualité eſt continuelle & ne peut finir qu'avec ſa deſtruction, elle peut au contraire varier ſans ceſſe à l'égard de ſon état relatif ou accidentel.

CLVIII.

Remarque.

Le mot de *beſoin* ſignifie *privation de quelquechoſe qui convient* (*a*), & c'eſt le ſentiment de ſes beſoins qui fait les deſirs d'un être capable de bonheur ; ainſi le *Beſoin* eſt *une negation de ce que doit avoir un être pour être tel qu'il doit être, pour être bien en tant que tel être.*

Beſoin.

Le mot de *parfait* vient du vieux verbe François, *parfaire*, ſynonyme de *parachever*, autre vieux verbe, c'eſt-à-dire, *faire entierement*, *finir*, mais finir deſorte *qu'il ne manque rien de ce qu'il convenoit de faire, qu'il n'y a plus rien à faire.*

(*a*) N°. CXLIX.

J'ay *parachevé* de ma main
Un ouvrage plus dur qu'airain,
Un œuvre j'ay *parfait* que le feu ny la fouldre,
Ny le fer, ny le temps ne pourront mettre en pouldre,

dit *Joachim du* BELLAY dans les Vers qu'il a traduits des citations de LE ROY dans la Traduction du *Sympose de* PLATON (*a*); aussi on entend par *Parfait*, ce *qui est tel qu'il n'y manque rien pour être tel qu'il doit être*, ce qui est tel *qu'on n'y peut rien changer, soit ajouter ou diminuer, sans le rendre imparfait.*

Parfait

CLIX.

Observation.

D'Où il paroit que puisque le premier état ou l'etat essentiel & propre d'un être, est ce qu'il ne peut pas ne pas être (*b*), un être tel qu'il soit a toujours tout ce qui lui convient à l'egard de cet état; puisque s'il lui manquoit quelquechose de ce qui est necessaire pour être tel être, il ne seroit point : Or, avoir tout ce qui convient, c'est n'avoir besoin de rien, ainsi *le besoin*, est une marque d'imperfection qui ne peut regarder que l'état possible ou accidentel d'un être, ou, en deux mots, qui ne peut regarder l'être, mais seulement les manieres d'être ou les Relations possibles d'un être.

Ainsi l'actualité d'un être, parfaite en ce qui convient à cet être pour exister, peut être imparfaite

(*a*) LE SYMPOSE *de Platon*, ou *De l'Amour & de Beauté*, Traduit du Grec en François avec trois Livres de Commentaires extraits de toute Philosophie & recueillis des meilleurs Autheurs tant Grecs que Latins & autres, par *Loys* LE ROY, dit *Regius*. Au Roy Dauphin & la Royne Dauphine. Plusieurs passages des meilleurs Poëtes Grecs & Latins cités aux Commentaires, mis en Vers François par *J. du Bellay Angevin.* A Paris pour Jehan Longis & Robert le Manguier 1559. 4o.

(*b*) No. CLIII.

faite eu egard à ce qui lui convient par rapport à ſes proprietés.

CLX.

UNe *imperfection* ou un *beſoin* n'etant donc en ſoi qu'*une privation*, c'eſt-à-dire, la negation de quelquechoſe, ne peut être un objet, puiſque ce ſeroit avoir le rien pour objet; ce ne peut être en ſoi qu'un état ou qu'un ſentiment de quelque choſe qui manque, & c'eſt ce quelquechoſe qui eſt l'objet du deſir ou de l'action. Un être ne peut donc agir *qu'en vue de quelquechoſe qu'il regarde comme lui étant convenable & qu'il conſidere par conſéquent comme un bien qui lui manque*, c'eſt-à-dire, *comme une perfection de l'état où il ſe trouve*; ainſi *la perfection*, *le bonheur*, ou *le bien-être*, de quelque nom qu'on le nomme, *eſt l'objet de l'être, ſon terme & ſon veritable but*: Tout ce qui s'y oppoſe eſt *nuiſible*, tout ce qui y contribue eſt *convenable*. C'eſt de là que nait *l'amour de ſoi-même & la haine* pour tout ce qui *s'oppoſe à la perfection ou au bien-être.* L'effet que font les choſes ſelon ce degré auquel elles contribuent ou nuiſent au bonheur, eſt ce qu'on appelle leurs *convenances*, ou leurs *diſconvenances*, & en ce ſens on peut dire, que les choſes ont plus ou moins de convenances eu egard à l'etat auquel elles conviennent; mais à proprement parler, comme ce qui convient eſt toujoûrs *ce qui contribue au plus grand degré de perfection de l'etat* où *on eſt*, & que cet etat même peut être regardé comme un etat de convenance ou de diſconvenance par rapport à un autre où l'on peut être mieux, on peut dire, que les choſes *n'ont plus de convenance lorsqu'elles contribuent moins au bien être*.

Perfection, *Bonheur*, *Bien-être*

Convenances, *Diſconvenances.*

CLXI.

C'Eſt ſur ces convenances ou ces diſconvenances & ſur la neceſſité que le bien être ſoit le but de

l'être, que sont fondés ce qu'on appelle *le Bien & le Mal Moral, le Bien & le Mal Physique, l'Ordre & le Desordre, la Vertu & le Vice, la Raison & l'Extravagance, le Juste & l'Injuste, les Droits & les Devoirs d'un être.* Car par *juste* ou *injuste*, par *raison* ou *extravagance*, par *vertu* ou *vice*, par *ordre* ou *desordre*, & enfin par *droits* & par *devoirs*, on ne peut entendre que ce qui convient au plus grand bien, à la plus grande perfection; c'est ce qui a fait que ces *droits* & ces *devoirs* ont été appellés *naturels* & que la raison sur laquelle ils sont fondés, c'est-à-dire, *cet amour du bonheur*, cette *tendance de l'être à sa perfection*, a été nommée *Loi de nature*, car on entend par *Nature*, l'essence des choses, c'est-à-dire, *les proprietés necessaires à leur existence & ce qui en resulte necessairement*, & c'est de là qu'on a dit que les droits & les devoirs naturels étoient *inalterables & inviolables*, parce qu'ils resultent des proprietés necessaires à un être capable de bonheur & de perfection, une Tendance necessaire à se procurer tout le bonheur & la perfection dont il est capable & à s'y conserver s'il y étoit parvenu.

Bien & Mal Moral. Bien & Mal Physique.

Loi de nature, Nature

CLXII.

OR un être capable de se perfectioner par le bon usage de ses proprietés, un être pour qui il y a quelquechose de *juste* & d'*injuste*, de *raisonable* & de *deraisonable*, & qui en consequence a des droits & des devoirs, est necessairement un être *sensible*, *intelligent*, & *actif*, c'est-à-dire, un *Agent Libre*, qu'on nomme à cet egard un *Etre moral*, parce qu'on appelle *Mœurs*, les *dispositions d'un être qui agit pour sa perfection.*

Etre Moral, Mœurs.

CLXIII.

EN effet, pour faire ce qu'on doit faire ou pour s'abstenir de faire ce qu'on ne doit pas faire, il faut *non seulement connoître ce qui doit être fait ou ce qui ne doit*

doit pas être fait, mais il faut encore avoir la *puissance de faire ce qu'on veut ou de s'abstenir de ce qu'on ne veut pas.* Et comme le Bonheur depend de faire ou de ne pas faire certaines choses, j'entens par *Droit* ce *qu'un être moral peut faire ou ne faire pas*, & par *Devoir* ce *qu'il doit faire, ou ne pas faire.* D'où il resulte que *le Devoir* devient *la regle du Droit.* **Droit, Devoir.**

CHAPITRE VII.

Reflexions occasionnées par ce qui a été dit touchant le Bonheur depuis l'Article CXLVII. *au Chapitre precedent.*

CLXIV.

CE que je viens d'observer au sujet du Bonheur me jette dans une reflexion très-naturelle, & très-importante : Elle est telle que je sens que quand je n'aurois pas déjà pris la resolution d'eclaircir mes doutes à la lumiere de l'evidence, cette Reflexion seule devroit m'y determiner & m'y encourager presentement. Je veux être heureux & tout être raisonnable ne doit & ne peut tendre qu'au bonheur, rien ne feroit plus fou que d'agir pour se rendre malheureux. Cependant il est vrai, que les convenances des choses ne sont convenances que relativement à l'etat où un être moral se trouve, puisque l'état possible d'un être Moral peut extremement varier, & que ce qu'on appelle *Raison*, *Vertu*, *Justice*, *Droit*, & *Devoir* ne sont determinés que par *ce qui contribue au plus grand bien d'un être.* Il suit, que ce qui est *Raisonnable*, *Juste*, *Vertueux*, dans un certain Etat, ne l'est plus dans un autre, comme ce qui passe pour Juste dans un Païs ne l'est pas dans un autre, & qu'ainsi la justice, ni la vertu, ni la raison ne sont rien de fixe, *à moins qu'il n'y ait quelquechose de si parfait & qui convienne si necessairement au plus grand Bonheur d'un être Moral qu'il soit dans tous les cas aussi deraisonnable qu'injuste de ne pas preferer ce quelque-*

chose

chose de si parfait à tout autre bien possible. En effet, ou tout mon Bonheur se borne à l'Etat où je me trouve en cette Vie, ou après cette Vie je serai dans un autre etat de bonheur ou de malheur selon que j'aurai fait certaines choses, ou que je me serai abstenu de certaines autres. Si tout mon bonheur se borne à cette Vie, tout ce que je puis faire pour me le procurer est vertu & raison, quelque nom que l'opinion donne aux choses que je ferai, ou que je m'abstiendrai de faire. Une action que l'on nomme *criminelle* est dans la nature des choses même une action de vertu dès qu'elle me rend plus heureux. Si au contraire en faisant certaines choses, qui me rendroient plus heureux dans cette vie, je me privois d'un plus grand Bonheur pour un autre état de Vie, & que pouvant être heureux en m'abstenant de les faire, je m'attirasse de nouveaux malheurs, je serois non seulement criminel de les faire, mais je serois un extravagant, un fou; je dis *criminel & fou*, lors même qu'on en jugeroit autrement selon l'opinion publique. C'est par cette raison sans doute que tous les Legislateurs ont cru devoir inculquer dans l'esprit des peuples la croyance d'une autre Vie & celle de l'existence d'une ou même de plusieurs Divinités à qui rien n'étoit caché. Ils ont dit que ces Dieux, Justes, Remunerateurs de la vertu, couronneroient dans un sejour de delices ceux qui auroient été fidèles aux Loix, tandis que les crimes de ceux qui les auroient violées les feroient punir de divers supplices dans un sejour affreux qu'on a nommé *l'Enfer* ou *le Tartare.* On ajoute, que pour donner plus de force à leurs loix les Legislateurs ont même dit qu'ils les recevoient des Dieux. C'est ainsi, remarque-t-on, que MOYSE assuroit que le Créateur du ciel & de la terre lui dictoit de vive voix ou même gravoit de ses propres doigts sur la pierre les ordres auxquels le peuple Juif devoit se soumettre, & que toutes les ordonnances se faisoient au nom de Dieu, ce qui a fait nommer le Gouvernement de ce peuple une *Théocratie* jusqu'à ce qu'il devint une Monarchie par l'Election de SAUL pour Roi. C'est ainsi que NUMA, n'osant se dire instruit directement par

Dieu

Dieu même, qu'il enſeignoit ne pouvoir être connû par les ſens ni repreſenté ſous aucune forme, dit aux ROMAINS, que les Loix qu'il leur donnoit lui étoient dictées par une Nymphe qu'il nommoit EGERIE. C'eſt ainſi que MAHOMET longtems après s'aſſujettit les ARABES en leur faiſant recevoir comme envoyés du Ciel les Chapitres d'un Livre qu'ils ont nommé *Alcoran*, c'eſt-à-dire, *le Livre par excellence.* C'eſt ce qu'ont fait auſſi ZOROASTRE, MINOS, & les autres Legiſlateurs: Marque qu'ils étoient perſuadés qu'il falloit qu'il y eut quelquechoſe au delà de cette vie qui determinât à l'obſervance des Loix par l'Eſperance d'un très-grand Bonheur ou par la Crainte d'une grande Punition dans une autre vie. Ils ont vû, *qui n'y avoit point d'obligation de faire une choſe ou de ne la pas faire lorſqu'il n'y avoit point d'inconvenient à la faire ou à ne la faire pas*; qu'il y avoit ſouvent des occaſions où un très-grand crime pouvoit être très-utile à celui qui le commettroit, deſorte que s'il le pouvoit faire impunément la raiſon vouloit qu'il le commît, puiſque d'un coté il ny avoit rien à craindre & que de l'autre il y avoit beaucoup à gagner; qu'il y avoit de même pluſieurs actions de vertu qui devenoient très-prejudiciables à ceux qui les faiſoient, deſorte que puiſque le bien-être etant le but de l'être, c'étoit folie que d'agir pour ſe rendre malheureux ou que de s'empêcher de faire ce qui pouvoit le rendre, *la Vertu, le Vice, le Juſte & l'Injuſte*, n'étoient que des affaires d'opinion auſſi variable que l'Etat de l'homme varié dans differentes circonſtances d'une Vie ſujette à des viciſſitudes continuelles; mais que s'il y avoit *un juge à qui rien ne peut être caché*, s'il y avoit après cette Vie un Bonheur ſi ſuperieur à tous les biens du monde, & ſi convenable à l'état eſſentiel & non variable d'un être Moral qu'il ne put, ſoit en faiſant certaines choſes, ſoit en negligeant d'en faire certaines autres, ſe priver de ce Bonheur ſans ſe rendre très-malheureux; alors le juſte & l'injuſte étoient determinés par les raiſons même des *Convenances Invariables* & des *Inconvenients Inevitables.* Si l'homme conſidéré en tant qu'être Moral eſt un être immortel; s'il y a pluſieurs Dieux ou même un ſeul Dieu remune-

rateur

rateur du bien ou du mal, c'eſt-à-dire, *un être eternel & tout-puiſſant* qui recompenſe & qui puniſſe un agent libre ſelon le bon ou mauvais uſage qu'il aura fait de ſes facultés; c'eſt une queſtion bien décidée pour l'affirmative lorſque l'on compare le nombre de ceux qui la ſoutiennent avec le nombre de ceux qui la nient, quoiqu'on ne voye pas que cette affirmative produiſe de grands fruits chez ceux mêmes qui l'admettent. Cependant on entend par *Mortel, ce qui ſe detruit*, & par *Immortel, ce qui ne peut ſe detruire*, de même que l'on entend par *anéanti*, ce qui *a paſſé de l'état de l'être au néant*, c'eſt-à-dire, ce qui a *ceſſé d'avoir l'exiſtence*. D'où il me paroit qu'il reſulte en effet que ſi l'homme en tant qu'être Moral n'a point d'autre vie que celle-ci, toute ſa felicité ſe bornant aux biens de cette vie, c'eſt imbecillité, c'eſt ſottiſe, que de ne pas faire tout ce qu'il peut, quelquechoſe que ce ſoit, pourvu que ce qu'il faſſe contribue à ſon plus grand Bonheur, autrement ce ſeroit manquer de raiſon & de vertu puiſque l'une & l'autre ne conſiſtent qu'à nous faire faire ce qui doit nous rendre heureux, qu'ainſi un être raiſonnable doit toujours

Mortel, Immortel, Anéanti

„ Fuir comme un deshonneur la Vertu que le perd,
„ Et voler ſans ſcrupule au Crime qui lui ſert".

P. Corneille, Pompée Sc. I.

Que ſi ſon temperament, ſes prejugés, ſon éducation l'arretent, qu'il ſe ſouvienne ſans ceſſe de ces vers d'un autre Poëte:

„ Des plus ſacrés devoirs etouffer le murmure
„ C'eſt à ſes paſſions aſſervir la nature.
„ Cet effort ne part point d'un courage abbatu,
„ Et pour faire un Grand Crime il faut de la Vertu".

T. Corneille, Stillic. Act. I. Sc. 6.

Que s'il ſe trouve retenu par l'opinion qu'en auront les autres hommes, qu'il ſache que l'homme raiſonnable ne doit avoir égard à l'opinion des autres qu'autant qu'elle peut lui être avantageuſe; qu'ain-

qu'ainsi c'est prudence que de passer pour ce qu'ils appellent *être vertueux*, mais sottise que de l'être dans tous les cas où il est avantageux de ne l'être point, ainsi qu'ils le pretendent, puisqu'en effet ce n'est pas l'être veritablement que de sacrifier la raison à l'opinion, & qu'en general, ainsi que le dit encore le même Poëte:

„ La plus noire action que l'audace produit,
„ Ne prend que du succès la honte qui la suit,
„ C'est lui seul qui la rend Injuste ou Legitime,
„ Heureuse, elle est Vertu, malheureuse, elle est Crime".

T. Corn. Berenice Act. III. Sc. 6.

Mais aussi faut-il avoüer, que si l'homme en tant qu'Etre moral est un Etre Immortel, que si ce qui agit non seulement en soi mais qui fait même mouvoir un corps par un acte de volonté, que ce qui pense, ce qui sent, ce qui juge, ce qui est capable de former tant de desseins, d'acquerir tant de connoissances, de jouir de tant de felicité, n'est pas un Etre materiel ou multiple, mais un Etre vraiment *un*, un Etre *simple* qui n'admet aucun melange, aucun assemblage de partis, & qu'il soit ainsi indestructible puisqu'il est indivisible, & qu'après sa separation d'avec le corps ou il n'aura été que dans un etat d'épreuve il soit comptable à un Etre ou à plusieurs Etres Touts-puissants de l'usage qu'il aura fait de ses facultés; c'est le plus grand excès de demence où un Etre moral puisse tomber que de ne pas sacrifier toutes les convenances des biens de cette vie lesquelles se trouvent en opposition avec celle qu'il y a de faire ce que cet Etre où ces Etres Touts-puissants exigent. *Il ne faut pas avoir l'ame fort élevée*, dit Pascal (*a*), *pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction veritable & solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, & qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, nous doit mettre dans peu d'années & peut-être en peu de jours dans un etat Eternel de Bonheur ou de Malheur ou d'anéantissement.*

(*a*) *Pensées de Mr.* Pascal, Art. I. p. 5. Edit. des *Westeins*.

néantissement . . . . Faisons tant que nous voudrons les Braves, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde . . . Voilà un doute d'une terrible conséquence & c'est deja assurément un très-grand mal que d'être dans ce doute, mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher quand on y est ; ainsi celui qui doute & qui ne cherche pas est tout ensemble & bien injuste & bien malheureux. Que s'il est avec cela tranquile & satisfait, qu'il en fasse profession, & qu'enfin il en fasse vanité, & que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa joye & de sa vanité. Je n'ai point de terme pour qualifier une si extravagante créature.

Après avoir fait attention, *que l'immortalité de l'ame est une chose qui nous importe si fort, & qui nous touche si profondement qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifference de ce qui en est ; que toutes nos actions & toutes nos pensées doivent prendre des routes si differentes selon qu'il y aura des biens Eternels à esperer, ou non, qu'il est impossible de faire une demarche avec sens & jugement qu'en la reglant par la vûe de ce point qui doit être notre dernier objet. Je ne dis point ceci*, ajoute-t-il quelques lignes après, *par le zèle pieux d'une devotion spirituelle ; je pretends au contraire que l'amour propre, que l'interest humain, que la plus simple lumiere de la raison nous doit donner ces sentiments.*

Concluons donc, qu'en effet je dois savoir à quoi m'en tenir à cet égard, soit pour éviter d'être dupe, soit pour m'empecher d'être extravagant. Dupe, lorsque par la crainte & l'esperance d'une vie à venir qui ne peut être que chimerique, je me gêne dans plusieurs choses & me prive de plusieurs autres qui pourroient faire mon bonheur ou du moins y contribuer en celle-ci ; soit pour m'empêcher d'être un extravagant & le plus grand ennemi de moi-même, si je neglige de faire ce que je dois dans cette vie pour m'assurer dans un autre qui est peut-être très-certaine un état de bonheur, ou me garantir d'un etat de malheur inevitable. Si je reste à cet egard dans l'imbecillité & dans l'indolence ne suis-je pas une vile & miserable créature qui neglige également son bonheur & sa raison ?

Fin du Livre troisième.

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE QUATRIEME:

Des Moyens & des divers Degrés de nos Connoissances.

Cum ergo interiores oculi judices sint oculorum exteriorum, isti autem illis quodam officio nuntiandi & ministerio famulentur; multaque illi videant quæ isti non vident, nihil isti non videant unde non illi tanquam præsides judicent.

AUGUSTIN.

Reflexions sur les Expositions ou Definitions précédentes.

CLXV.

On ne peut me disputer les Definitions ou Expositions de termes que je viens de donner dans le Livre précedent; car outre que les termes étant arbitraires je suis le maitre de me servir de ceux que je veux pour exprimer mes sentimens ou mes idées, c'est que toutes les Expositions de termes que je viens de marquer sont exactement conformes au sens que leur donne l'usage.

A l'egard des Definitions des choses, j'ai commencé par examiner quel étoit le sentiment des choses que j'ai definies & je ne fais par la définition qu'exprimer ce sentiment, c'est encore ce qu'on ne peut me disputer, soit que mon sentiment soit confus, soit qu'il ne le soit pas; parce que ma definition sera

conforme à mon ſentiment, *confuſe* s'il eſt confus, *claire* s'il eſt diſtinct, & que par l'examen de ce qui ſe ſuppoſe neceſſairement je pourrai en demêler la confuſion. Quand je dis que je ſens une choſe ou que je la ſens d'une telle maniere, comme perſonne ne peut mieux ſentir ce que je ſens que moi-même, on ne peut nier que mes ſentimens ſont tels que je dis qu'ils ſont, à moins que je ne diſe des choſes abſurdes & qu'il ne m'arrive comme on le voit en certaines perſonnes, qui, par envie de contredire ou de ſoutenir leurs opinions, commencent par agir de mauvaiſe foi avec eux-mêmes & aſſurent qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas certains ſentimens, certaines idées. Cependant la definition même que je donne doit ſervir à faire voir, que le ſentiment des choſes que j'ai définies ſont des ſentimens confus qui renferment un jugement faux par l'union des choſes qui ne ſe ſuppoſent pas neceſſairement ou par la ſéparation des choſes qui ſont neceſſairement unies: Ainſi la fauſſeté de ma definition doit conduire à en donner une bonne par la raiſon des contraires. Voilà l'utilité des Definitions. Comme elles doivent ſervir de fondemens aux principes d'identité qu'on en tire & enſuite aux conſéquences qu'on tire de ces principes, ſi la definition n'eſt pas conforme à la choſe qu'on prétend definir parce qu'elle n'eſt pas la definition d'un ſentiment ſimple mais plutôt celle d'un jugement fondé ſur un ſentiment confus, on tombe dans l'abſurdité & la contradiction, & cette abſurdité ou contradiction amene à la verité. Les definitions que j'ai données pourroient peut-être ſe faire d'une manière plus claire & plus conciſe & qui mettroit les choſes dans un plus beau jour, mais quoiqu'il en ſoit il ſera toujours vrai, que j'ai le ſentiment d'une choſe telle que je l'ai definie.

CHA-

CHAPITRE VIII.

Des Idées occasionnées par les Sens & les Objets exterieurs: Ce que c'est que Connoître.

CLXVI.

JE me demande, *si de ce que j'ai le sentiment d'une chose il suit qu'il y ait telle chose*, qu'elle existe effectivement ? Je reponds, que je n'en sai rien, si cette chose n'est que *possible*, puisque par la définition (N°. CXXX.) *le possible* est *ce qui peut être ou n'être pas effectué*; mais que si elle est *necessaire* par rapport à l'existence, c'est-à-dire, que si je conçois qu'il est impossible qu'elle n'existe pas réellement ou effectivement, il est indubitable qu'elle existe par la definition (N°. CXXXIV.), *le necessaire* étant *ce qui ne peut pas ne pas être.* Il est contradictoire qu'une chose existe necessairement & qu'elle n'existe pas.

Mais comment puis-je savoir *si elle n'existe que possiblement* ou *si elle existe necessairement?* Comme *je connois ma propre existence*, ma *propre pensée* & toute autre chose, par le sentiment que j'en ai & par l'impossibilité de sentir autrement cette chose, si je puis la concevoir comme non necessaire de façon qu'il n'implique point contradiction qu'elle n'existe pas, elle n'est par les termes mêmes que *possible*; si au contraire je ne puis la concevoir comme simplement possible, mais seulement comme absolument *necessaire*, il est evident qu'elle existe, puisque par les termes mêmes il est contradictoire qu'elle n'existe pas.

CLXVII.

Demonstration.

IL faut faire attention,

Lemme Premier.

QUe *je ne puis connoitre l'existence des choses, ni ce qu'elles sont, que par le sentiment que j'en ai:*

Lemme Second.

QUe (*a*) *sentir rien, connoître rien, concevoir rien, c'est, par le terme même, ne point sentir, ne point connoitre, ne point concevoir:*

Lemme Troisieme.

QUe *les choses sont telles qu'elles sont, & non autres:*

Lemme Quatrieme.

QUe *le sentiment ou l'idée d'une chose n'est pas le sentiment ou l'idée d'une autre chose.* D'où il resulte,

Corollaire I.

QUe tout sentiment, toute idée, est le sentiment & l'idée de quelquechose qui n'est pas rien:

Corollaire II.

QUe tout sentiment, toute idée, est exactement conforme à la chose qui est sentie, à la chose qui est connue puisque sans cela (*b*) ce ne feroit ni l'idée ni le sentiment de cette chose, mais d'une autre, ce qui est contradictoire.

CLXVIII.

Observation.

QUoi qu'une Objection (*c*) contre une chose demontrée n'en puisse infirmer la vérité, puisque toute

(*a*) Nº LXXXVI. (*b*) LXXXIX---XCI.
(*c*) LXXXIV---LXXXV.

toute Demonſtration ſuppoſe l'évidence, & que ce qui eſt évident ne peut pas ne pas être vrai, deſorte qu'une objection inſoluble ne montreroit en moi qu'un défaut de lumiere & non une fauſſeté dans la demonſtration; je m'objecte toutefois ceci, & je dis: *Demonſtration*

CLXIX.

Objection.

A une lieue d'eloignement je vois une tour ronde, il y a en effet une tour, mais cette tour eſt quarrée, le ſentiment ou l'idée que j'ai eſt donc different de la tour que je vois; ainſi le ſentiment ou l'idée d'une choſe n'eſt pas égal à ce que la choſe eſt en ſoi.

Je prends mon doit du milieu, je le paſſe ſur le premier qu'on nomme *index* de façon que les deux extremités ſe trouvent jointes à coté l'une de l'autre; je mets ſous ces deux bouts de mes doits une petite boule que je preſſe un peu en la faiſant mouvoir circulairement. Il n'y a qu'une boule, c'eſt moi qui l'y ai miſe, j'en ſuis bien ſûr; cependant je ſens ſi parfaitement deux boules, que j'ai beſoin de verifier que je n'en ai mis qu'une, pour croire qu'il n'y en a effectivement qu'une. Voilà un ſentiment different de ce que la choſe eſt en ſoi, puiſqu'il n'y a qu'une boule & que je ſens qu'il y en a deux: Ainſi le ſentiment ou l'idée d'une choſe n'eſt pas egal à ce que la choſe eſt en ſoy; & ſi je conclus de ce que j'ai le ſentiment d'une tour ronde à la vue d'une tour, que cette tour eſt ronde, ou de ce que j'ai le ſentiment de deux boules, qu'il y a effectivement deux boules, je me trompe, je fais un faux jugement; ſi faux, qu'eu egard à la forme & au nombre je me trompe du tout au tout.

CLXX.

Examen de cette Objection.

QU'est-ce que c'est que *voir?* C'est *être affecté d'un sentiment de couleur, de forme, & de distance*, ce n'est rien autre chose; & comme le *rien n'a point de proprietés*, que le rien n'est pas visible, qu'il n'a point de forme (*a*) & qu'ainsi *toute* Proprieté suppose *un être*, je juge par tels sentimens de couleur, de forme, & de distance, qu'il y a un être formé d'une telle maniere qui subsiste hors de moi à telle distance, car je ne vois point l'interieur de cette être, je ne vois point la substance, je ne vois que des couleurs & des formes. Ainsi quand je dis qu'il y a là une tour, que je la vois, c'est dire, que par certains sentimens je juge qu'il y a une tour, ce qui n'est pas une *simple idée* mais un *jugement*.

L'experience m'apprend, 1°. que la Couleur depend de la *Lumiere*, 2°. du *Milieu* par lequel la lumiere vient à mes yeux, 3°. de la *Disposition* de mes yeux; de façon que le même objet me paroit dans un jour pur d'une couleur differente de celle sous laquelle il me paroit dans un jour nebuleux; que la couleur est differente à la lumiere du soleil, de ce qu'elle est à la lumiere de la lune ou à celle d'une bougie ou à celle d'une liqueur qui seroit bien enflammée; qu'elle est très-differente si je vois cet objet à travers un verre rouge, jaune, ou verd; & on dit qu'il est demontré que si j'avois les yeux ou plus ronds ou moins applatis, ou faits enfin d'une autre façon, je verrois d'une autre maniere que je ne vois; ce que je crois d'autant plus volontiers que sans en examiner la demonstration, je sai qu'il y a des hommes qui voyent beaucoup plus loin que moi, qu'il y a d'autres animaux qui voient plus loin encore, qu'il y en a qui voient même la nuit, ce qui n'arriveroit pas si leurs yeux étoient exactement égaux aux miens. Moi-même ayant trop souvent & trop longtems tenu un de mes yeux fermé,

(*a*) N°. CXXII. & CXXIII.

fermé, j'en perdis l'usage au point que quand je voulois lire avec cet œil-là seulement chaque ligne me paroissoit se mouvoir en zigzague, & que quand je considerois l'estampe d'une medaille je ne voyois la ligne circulaire qui la formoit que comme un composé de portions de cercles toutes mouvantes.

CLXXI.

DE là je conclus, 1°. Que *je ne vois point les objets par eux-mêmes*, & qu'ainsi un objet n'est qu'une occasion ou cause occasionelle du sentiment qu'on appelle *Vision* ou *Vue*: Par *Cause Occasionelle* on entend *ce qui ne produit point un effet directement par soi-même, mais ce qui est une occasion que quelqu'autre chose produit un effet.* Et 2°.

Vision, Vue.

CLXXII.

QUe je ne vois un objet que par le secours de la lumiere & celui de mes yeux, desorte que l'une est le moyen & les autres l'instrument par lequel je vois, & que lorsque je dis que je vois un objet, c'est dire simplement, conformément au No. CLXX. & CLXXI., que *par le moyen de la lumiere & de mes yeux je suis affecté d'un sentiment qui me porte à juger qu'il y a à telle distance un être tel.*

Ce par quoi on sent l'existence ou les propriétés de quelquechose à quoi on n'est pas immediatement uni ou qu'on ne touche pas immediatement, est ce que les Philosophes appellent le *Sensorium*; desorte que la lumiere peut être considerée comme le *sensorium* des yeux & les yeux comme le *sensorium* du *moi* qui sent. Un bâton peut être considéré comme le *sensorium* de la main d'un Aveugle, comme la main le *sensorium* du *lui* qui sent.

Sensorium.

CLXXIII.

PUisque *voir* n'est qu'être affecté d'un sentiment de forme, de couleur & de distance, lorsque je vois une tour ronde il est certain que je vois une tour ronde & que mon idée est exactement celle

d'une tour ronde, & qu'ainsi mon idée n'est point differente de ce que c'est qu'une tour ronde; mais la tour que je vois est quarrée, & par conséquent mon idée n'est pas conforme à la tour que je vois. Il faut qu'en cela il y ait une equivoque de terme; car assûrément si ce que je vois est *rond*, je ne vois pas une chose quarrée.

CLXXIV.

En effet, puisque je ne vois qu'une tour ronde ce n'est pas une tour quarrée que je vois, & puisque la tour en question est quarrée, ce n'est donc pas elle que je vois, je la regarde seulement, c'est-à-dire, que *mes yeux sont tournés du coté où elle est*, & qu'à cause qu'elle est là & que mes yeux sont tournés de son coté, je suis affecté du sentiment d'une tour ronde, par où il est clair, que *cette tour n'est pas visible par elle-même & qu'elle n'est que la cause occasionelle du sentiment que j'ai.* Si je la voyois je la verrois telle qu'elle est; car elle est telle qu'elle est & n'est point autre, par conséquent la voir autre qu'elle est, c'est ne la pas voir. Je vois une tour ronde, & l'objet de mes regards est une tour quarrée; donc l'objet de mes regards n'est pas visible par lui-même, & le sentiment que j'ai d'une tour ronde est l'effet de la lumiere conformément à la figure de la tour quarrée, de la distance où j'en suis, de l'air ou des vapeurs qui occupent cette distance, & de la disposition de mes yeux, lequel sentiment est exactement conforme à une tour ronde. Si on peut dire, que je vois la tour que je regarde, ce n'est qu'en partie & confusément; mais, exactement parlant, je ne la vois point, ni elle, ni aucun objet, tant que je ne vois que des couleurs & des formes incertaines; car les objets ne sont point des couleurs, ils ont leurs formes actuellement determinées: Ainsi de ce que j'ai le sentiment d'une chose il est toujours vrai de dire que la chose est telle que le sentiment que j'en ai, le sentiment d'une tour ronde est toujours conforme, toujours égal à une tour ronde; mais de ce qu'à l'occasion d'un objet j'ai le sentiment d'une tour ronde ou de quelqu'autre chose de

même eſpece, il ne ſuit nullement que cet objet eſt une tour ronde, parce que les objets ne ſont point viſibles par eux-mêmes.

Une nouvelle experience qui m'aſſure que nous ne voyons point les objets par eux-mêmes mais par les differens effets de la lumiere ſelon la diſpoſition des milieux & des organes, c'eſt qu'à meſure que j'avance vers cette tour, non ſeulement la figure ronde dont j'avois le ſentiment commence à perdre de ſa rondeur, mais cette tour me paroit ou plus haute ou plus groſſe, plus proche ou plus éloignée, ſelon la diſpoſition du terrain, uni ou montagneux, & ſelon d'autres objets interpoſés, tels que des eaux, des bois, ou des batimens; deſorte que plus j'y fais attention plus je ſuis convaincu, que le ſentiment que j'appelle *vûe* ou *viſion* n'eſt que le ſentiment des effets de la lumiere, & le ſentiment que j'ai eſt egal à l'effet qui le cauſe, puiſqu'il n'eſt que le ſentiment de cet effet, ce qui doit être, (*a*) puiſqu'il eſt contradictoire que le ſentiment d'une choſe, ne ſoit pas le ſentiment de cette choſe. D'où je conclus, que *voir* n'eſt autre choſe *qu'éprouver certains ſentimens à l'occaſion de tels ou tels objets ou peut-être même à l'occaſion de tels ou tels mouvemens, à l'occaſion deſquels ſentimens nous jugeons que tels ou tels objets exiſtent tels*; & c'eſt en quoi nous pouvons nous tromper : Mais il eſt viſible que l'erreur ne vient que de notre jugement & non pas de notre idée; parce qu'il eſt certain que l'idée d'une tour ronde ne peut être l'idée d'une tour quarrée, & qu'ainſi l'idée d'une tour ronde n'étant point differente d'une tour ronde, l'idée eſt conforme à ſon objet. Mais il ſuit auſſi que de ce que j'ai un ſentiment à l'occaſion de quelquechoſe, je ne puis evidemment en conclure que quelquechoſe de réellement effectué exiſte hors de moi conforme au ſentiment que j'ai, s'il eſt poſſible, que ce quelquechoſe-là n'exiſte pas; parce que tout ſentiment d'une choſe *poſſible* l'eſt neceſſairement d'une choſe qui peut être ou n'être pas effectuée, & que de ce que j'ai le ſentiment d'une choſe poſſible, je ne puis point conclure qu'elle eſt réellement effectuée,

(*a*) N°. CLXVII.

mais ſeulement qu'elle peut l'être, deſorte qu'il me faut une preuve de ſon exiſtence pour être ſûr qu'elle exiſte réellement effectuée.

A l'egard du ſentiment que j'ai de deux boules quoiqu'il n'y en ait qu'une que deux de mes doits qui la touchent font mouvoir ou même ſur laquelle ils ſe repoſent avec preſſion après l'avoir mue, je dois dire la même choſe que de la tour quarrée. De même que je ne vois point la ſuperficie, ni la forme des corps immediatement par elles-mêmes, de même je ne ſens point la réalité de leur ſubſtance par elle-même, je ne la ſens que par le toucher, c'eſt-à-dire, par l'application de quelques parties de mon corps ſur un objet qui fait une reſiſtence quelconque à la partie qui la preſſe, d'où je conclus qu'il y a une réalité effectuée d'exiſtence. Or l'experience m'apprend, que toutes les parties de mon Corps, mais ſur tout mes doits, ſont des *ſenſoriums* qui me donnent des ſentimens de l'exiſtence réellement effectuée des corps quelconques qui leur font quelques degrés de reſiſtence ou qui agiſſent ſur eux avec quelques dégrés de force proportionellement à la dureté ou à la délicateſſe de ma peau, & que chacun de mes doits étant également capable de me cauſer ce ſentiment, il doit arriver que ſi deux de mes doits touchent egalement, quoique chacun en ſon particulier, une partie d'un corps, chacun d'eux me fera avoir le ſentiment de ce corps conformément à la partie touchée, deſorte que mes deux doits touchant une boule ainſi qu'on l'a dit, chacun d'eux me fera avoir le ſentiment parfaitement ſemblable d'un corps rond, parce que chacun touchera des parties d'un corps rond parfaitement ſemblables : Ainſi j'aurai un double ſentiment du même corps, ſur quoi je jugerai qu'il y a réellement deux corps, lors cependant qu'il n'y en aura qu'un. Mais, ſi j'y penſe bien, je vois que l'erreur vient de mon jugement, ſans pour cela que mon ſentiment ſoit faux. Je dis que j'ai le ſentiment de deux boules, & il eſt certain que j'ai le ſentiment de deux boules, & que ce ſentiment eſt parfaitement conforme à deux boules; d'où je conclurai comme ci-devant, ſavoir, que de ce que j'ai le ſenti-

ſentiment de deux boules je ne dois pas conclure que je touche deux boules réellement exiſtantes, mais ſeulement qu'elles peuvent l'être, deſorte qu'il me faut une preuve plus particuliere & plus exacte de leur exiſtence actuelle pour croire qu'il y en ait deux. L'exiſtence de deux boules non plus que celle d'une tour quarrée n'eſt qu'une exiſtence poſſible. De ce que j'ai le ſentiment de deux boules ou d'une tour quarrée il ne ſuit pas qu'elles ſoient réellement effectuées. Il faut donc une preuve plus ſure de leur exiſtence que le ſentiment que j'en ai, quoique ce ſentiment ſoit exactement tel, qu'il eſt conforme à deux boules & à une tour quarrée.

Il en eſt de même des autres ſens. Il n'y a perſonne qui, ignorant ce que c'eſt que l'Echo, ne croye la premiere fois qu'il l'entend que quelqu'un contrefait la voix ou les ſons dont il entend la repetition, *alternæ deceptus imagine vocis* (1). Les odeurs varient ſelon les diſtances & la diſpoſition des organes, les ſaveurs varient ſelon la diſpoſition des organes & des humeurs. Nous ne ſommes ſûrs que de nos ſentimens, & les ſentimens que nous avons des corps ne ſont que les effets occaſionés par des corps que nous ne ſentons point par eux-mêmes & rarement même immediatement par le ſeul moyen des ſens qui ſont eux-mêmes des corps.

Mais les erreurs où nos jugemens nos expoſent ſur le rapport des ſens exterieurs ſont encore moins dangereuſes que celles auxquelles nous expoſent nos ſens internes, d'où naiſſent nos appetits, nos paſſions. Comment un jeune homme à qui le ſang bout dans les veines juge-t-il de la poſſeſſion d'une femme dont il eſt eperdument amoureux & dont il n'eſt point ou que foiblement aimé? Si elle jette ſur lui quelques doux regards, il voit les cieux ouverts, tout eſt grace, tout eſt charme chez elle, il découvre l'amour caché ſous ſes traits:

Hor ſotto a l'ombra
Delle palpebre, hor tra minuti rivi

D'un

(1) Ovid. Metam, Lib. III.

D'un biondo crine; hor dentro le pazzette
Che forma un dolce rifo in bella guancia.

IL TASSO, Amint. Atto II. Sc. 1.

Nulle fortune, nul bonheur ne lui paroit egal à celui de la poffeder, il donneroit fa vie pour obtenir une fois feulement toutes les faveurs qu'il défire.

Devient-il epoux, quelle tiedeur fuccede à tant d'amour? Ces charmes, ces graces, ces beautés, dont il étoit fi eperdu, diminuent chaque jour. Il decouvre des defauts où il n'avoit vu que des perfections, fes fens ne lui caufent plus les mèmes defirs, l'objet ne lui paroit plus le méme, bientot il le trouvera auffi infipide qu'il lui paroiffoit raviffant. Il s'affligera des liens qui l'en ont rendu le libre poffeffeur. Faut-il s'ecriera-t-il qu'un *oui* qui me lie m'affujetiffe à être pour toujours malheureux,

Eque brevi verbo ferre perenne malum?

JOAN. SECUNDUS, Eleg. I. VII.

Sans même que le joug du marriage faffe perdre aux plaifirs de l'amour les charmes qu'ils ont étant faveur & grace, que ce jeune homme tombe malade, que par beaucoup de faignées on le rende auffi foible qu'il étoit impetueux, il ne verra plus que comme un objet de degout tout ce qui lui paroiffoit une fource de delices. Il en eft ainfi des autres appetits: On voit tout differemment les objets, felon la circulation du fang, ou les circonftances, felon l'age, & les reflexions dont on eft prévenu.

Dirons-nous que les fens nous trompent en nous donnant des fentimens qui ne font pas conformes aux objets qui les occafionnent? Il ne me paroit pas encore qu'on puiffe le dire: Car fi ces fentimens font conformes aux objets qui les occafionent, les fens ne nous trompent pas en nous faifant fentir les objets tels qu'ils font, fi ces fentimens ne font pas conformes à ces objets; parce que ne les voyant pas par eux-mêmes nous ne les voyons que par des milieux

lieux, par des *ſenſoriums* qui peuvent nous donner des ſentimens qui ne ſeront pas conformes à ces objets, & que nos ſens nous en ayent avertis par cent experiences, nos ſens ne nous trompent pas encore. Un homme qui m'a dit *je mens toujours* ou même *je mens quelquefois*, ne me trompe point quelquechoſe qu'il me diſe: Il m'a averti de ne me pas fier à ſa parole. Tout ce que nous pouvons conclure, c'eſt qu'il eſt certain que les objets ſont ce qu'ils ſont & non point autres, que nos ſéntimens ſont auſſi tels qu'ils ſont, que *peut-être* ils ſont conformes aux objets qui les ont occaſionés, parce qu'il eſt *poſſible* que ces objets ſoient conformes à nos ſentimens, mais que ſur des ſimples ſentimens nous ne dévons pas juger que les objets exterieurs ſoient tels ou tels. C'eſt cependant une queſtion qui méritera bien d'être examinée; mais il faut attendre que j'aye fait quelques progrès, ſi j'en puis faire, dans des vérites qui ſervent efficacement à la diſcuter.

Il èſt en effet d'autant plus important de l'examiner qu'il y a des Philoſophes qui ſoutiennent que nous ne connoiſſons rien que par l'entremiſe des ſens, & que d'autres prétendent qu'à l'egard de la Verité ce ne ſont que des relateurs infideles qui nous trompent ſans ceſſe. PASCAL dit (1), qu'ils égarent la raiſon au point de la rendre auſſi fourbe qu'eux. *Les deux principes de vérité la raiſon & les ſens outre qu'ils manquent ſouvent de ſincerité s'abuſent reciproquement l'une & l'autre*, dit-il. *Les ſens abuſent la raiſon par de fauſſes apparences, & cette meme piperie qu'ils lui apportent ils la reçoivent d'elle à leur tour, elle s'en revenge, les paſſions de l'ame troublent les ſens & leur font des impreſſions facheuſes. Ils mentent & ſe trompent à l'envie.*

(1) *Penſées de M.* PASCAL, *ſur la Religion & ſur quelques autres ſujets.*

CLXXV.

CLXXV.

JE viens de dire, qu'il y a des Philoſophes qui ſoutiennent que nous ne connoiſſons rien que par l'entremiſe des ſens. *Les Peripateticiens* en avoient même fait un axiome, *nihil eſt in intellectu, quod non prius fuerit in ſenſu.* Ceux qui ſont d'un ſentiment contraire diſent, que rien n'eſt plus faux que ce pretendu axiome, puiſque loin de concevoir comment des ſentimens ou des idées des choſes purement intellectuelles peuvent être communiquées par les ſens, on conçoit au contraire, qu'entre les ſens & de tels ſentimens ou idées il n'y a rien d'analogue; ce qui fait que des perſonnes qui paſſent pour avoir beaucoup d'eſprit trouvant qu'en effet il n'y a aucune reſſemblance entre les corps & leurs effets & des idées de choſes purement intellectuelles, rejettent toutes ces choſes intellectuelles, toutes les connoiſſances Metaphyſiques comme des chimères, & ſoutiennent qu'il n'y a de connoiſſances réelles que celles des choſes qu'on voit, qu'on touche, qu'on entend.

CLXXVI.

QUoique je remette l'examen de ce qui regarde les ſens, je ne puis m'empêcher de conſiderer ici ce que c'eſt donc que la connoiſſance que j'ai des choſes que je vois, que je touche, que j'entends, ou que j'aurois pu voir, toucher & entendre; & je me demande ce que c'eſt que l'idée de ces choſes?

Par exemple, je viens de citer PASCAL & je m'en fais une idée. Je me demande qu'eſt-ce que c'eſt que l'idée de PASCAL, en quel ſens puis-je dire que je m'en fais l'idée, comment puis-je la faire, eſt-elle vraye, eſt-ce une idée claire & diſtincte?

Je n'ai jamais vu PASCAL, il étoit mort avant que je fuſſe né; j'ai vu une eſtampe qu'on vendoit pour l'image de cet homme réveré dans un parti, deteſté dans un autre, en general conſideré comme un homme d'un eſprit ſuperieur & qui écrivoit bien. J'ai lu ſa vie écrite par Madame PERIER ſa ſœur,

fœur, j'ai lu fes Ouvrages, j'ai oui conter de lui ce qu'on appelle des particularités ou Anecdotes, & fur tout cela je me fuis fait une idée à laquelle j'attache le nom de PASCAL, deforte que ce nom reveille en moi cette idée.

Mais cette idée, eft-elle vraie? Si j'entends ici par *vraie* une idée réelle, c'eft-à-dire, *le fentiment diftinct de quelquechofe qui peut être & que je me repréfente*, cette idée eft vraye fans doute; mais dans la queftion que je me fais ce n'eft pas là ce que *vraie* fignifie: Je veux dire, cette idée que je nomme *l'idée de Pafcal*, eft-elle conforme à ce qu'étoit le PASCAL dont j'ai lu les Ouvrages & qui mourut en 1662? A quoi certes je me trouve fort embaraffé de repondre. C'eft pourquoi il faut que j'examine auparavant ce qu'on entend par *connoitre un homme* & ce qu'on entend par PASCAL, & par là ce que font donc les connoiffances réelles de ceux qui pretendent qu'on n'a de *connoiffances réelles que des chofes qu'on voit, qu'on touche, qu'on entend.* Quand PASCAL vivoit, ceux qui le voyoient familiairement, tels que quelques Meffieurs de *Port-Royal*, ou *Madame* PERIER fa fœur chez qui il eft mort, le connoiffoient-ils? Ils le connoiffoient fans doute, puis qu'ils l'avoient fouvent devant les yeux, qu'ils l'entendoient parler, qu'ils le voyoient agir, que dans des difcuffions d'affaires ou dans diverfes converfations ils pouvoient découvrir quels étoient fes fentimens, fes penfées, fes inclinations, fes defirs, l'étendue de fes connoiffances & le jugement qu'il portoit des chofes.

Un homme qui l'auroit vu dans la rue ou qui l'auroit bien examiné dans les diverfes églifes où il alloit faire fes dévotions, mais qui n'auroit point fu que celui qu'il examinoit ainfi s'appelloit PASCAL, l'auroit-il connu? Il en auroit eu une idée diftincte, (*a*) & l'idée diftincte d'une chofe en eft la connoiffance, puifque cette idée empêche qu'on ne prenne cette chofe pour une autre, c'eft-à-dire, pour ce qu'elle n'eft pas. Il eft vrai, que cet homme n'auroit point fu que celui qu'il avoit examiné s'ap-

(a) N°. CXXV. & CXXVI.

s'appelloit PASCAL, mais ce n'auroit été qu'ignorer une dénomination arbitraire qui ne fait rien à la chofe. Il n'auroit point connu PASCAL en tant que PASCAL, mais il l'auroit connu en tant qu'*homme*, fi bien qu'il n'en auroit point pris un autre pour lui. Cet homme auroit donc connu PASCAL. Ce qu'on peut dire & ce qu'on dit en effet, c'eft qu'il ne l'auroit *connu que de vuë*, c'eft-à-dire, qu'il n'auroit connu que la taille, les traits, ajoutons fi on veut, la demarche & la couleur de ce qu'on appelloit PASCAL. Mais aucune de ces chofes n'étoit proprement PASCAL, & s'il lui fut arrivé que par quelqu'accident ou quelque maladie tout cela eut fi fort changé que l'homme en queftion l'eut méconnu, fes amis de *Port-Royal* & fa fœur l'auroient néanmoins toujours connu. Quel étoit donc le PASCAL qu'ils connoiffoient & qu'ils n'auroient point méconnu malgré le changement que je fuppofe ? Ce ne peut être qu'un PASCAL qu'ils ne voyoient point & qu'ils aimoient fous ces enveloppes, qu'on diftinguoit auffi par fon nom, mais qui ne pouvoient le faire connoitre que de vuë. C'eft ce qui penfoit, ce qui jugeoit, ce qui raifonnoit avec eux, ce qu'ils eftimoient pour fon favoir & pour fa vertu, l'Etre Moral qui pouvoit augmenter en fcience & en piété & accroitre fon bonheur lors même que l'Etre Phyfique diminuoit de fraicheur & de force & deperiffoit par la maladie.

Le PASCAL qu'ils connoiffoient étoit donc ce qu'ils ne voyoient pas, mais ce qu'ils jugeoient exifter & être prefent lorfqu'ils voyoient une certaine forme & figure qu'ils fuppofoient refulter de l'arrangement de quelque fubftance qui fe deroboit de même à leurs yeux. Car ils ne voyoient que des formes & des couleurs dont même tous ceux qui les voyoient n'avoient pas la même idée, du moins à ce que prétendent ceux qui ont etudié l'Optique; & quoiqu'il en foit, ce n'étoit ni ces couleurs ni ces figures qu'ils croyoient PASCAL. C'eft ainfi qu'on difoit dans l'Ecole de SOCRATES, *ce que tu vois de l'homme n'eft pas l'homme*; & qu'au rapport de XENOPHON (*a*) CYRUS au lit de la mort difoit à fes

(*a*) *Cyropedie*, Liv. VIII.

ſes enfans: *Je ne penſe pas que parce que vous ne me verrez plus vous croirez que je ne ſuis plus rien. Moi qui penſe vous ne m'avez pas vu juſqu'à preſent, vous n'avez pourtant pas laiſſé de connoitre que j'exiſtois veritablement.*

En quoi conſiſtoit donc la connoiſſance que ceux qui voyoient le plus ſouvent PASCAL pouvoient avoir de lui? Ce n'étoit que dans une idée qu'ils ſe faiſoient en joignant l'idée d'homme avec des idées de quelques autres choſes que l'homme peut avoir ou n'avoir pas, & dont la privation ou la poſſeſſion du plus au moins fait des differences, leſquelles choſes ainſi unies à l'idée d'homme & jugées actuellement exiſtantes leur répréſentoient un être nommé PASCAL. Ainſi leur connoiſſance de PASCAL n'étoit qu'un aſſemblage d'idées Metaphyſiques dont ils jugeoient la réalité effectuée en un quelquechoſe qui leur occaſionnoit divers ſentimens, mais qu'ils ne voyoient point en lui-même: Voilà comme ils connoiſſoient PASCAL. Si je me demande enſuite, comment ils étoient parvenus à ſe faire cette idée, & ce qui les y avoit engagés? Je n'ai donc rien à me repondre ſinon que c'étoit, par des ſentimens dont ils avoient été affectés à l'occaſion d'un être qu'ils avoient jugé réellement exiſtant & tellement exiſtant; ce qu'ils avoient jugé par ces ſentimens-là même dont ils le regardoient la cauſe parce qu'ils étoient involontaires: Sentiments qui n'étoient que des ſignes de l'exiſtence de PASCAL & qu'ils ſavoient bien n'être pas ſon exiſtence même. Ainſi connoitre PASCAL n'eſt qu'*avoir une idée d'homme unie à de certaines qualités qu'on juge exiſter dans un être qu'on nomme* PASCAL; laquelle idée eſt toute Metaphyſique.

Cela étant ainſi, qui peut m'empêcher de connoitre PASCAL à ma maniere, comme ſes amis le connoiſſoient à la leur? Ils s'en faiſoient une idée ſur certains ſentimens, que ſa converſation, ou ſes manieres excitoient en eux; je m'en fais une idée ſur certains ſentimens que la lecture de ſes Ouvrages & de ſa Vie excitent en moi; & puiſque la connoiſſance de ce qui étoit veritablement PASCAL ne conſiſtoit point dans une figure exterieure

qui s'alteroit à chaque inſtant & qui pouvoit être tout à fait changée quoique PASCAL ſubſiſtât toujours, je ſuis tenté de dire, que je connois PASCAL auſſi parfaitement que ſes amis l'ont connu, du moins ne pouvoient-ils s'aſſurer qu'ils le connuſſent plus parfaitement que moi, à la figure pres qui n'étoit pas lui.

Je juge quels étoient ſes ſentimens à l'égard de diverſes choſes ſur leſquelles il s'explique ; quelles étoient ſes diſpoſitions, ſes deſirs, ſes craintes ; quelles idées il avoit de la Religion & de pluſieurs vérités morales ; quelles idées il avoit de la vertu & de la perfection ; quelle force il avoit pour pratiquer l'une & tendre à l'autre, & quantité d'autres choſes particulieres ; ſur quoi joignant à l'idée d'homme les idées des choſes que tout cela ſuppoſe neceſſairement, je me fais une idée diſtincte de PASCAL & j'en ai une connoiſſance auſſi vraie pour moi que la connoiſſance qu'en avoient ſes amis étoit vraie pour eux. Je le connois de la même maniere qu'ils le connoiſſoient & de même que je connois mes amis, par l'idée que je m'en fais ſur ce que je crois ſavoir de leurs ſentimens, de leurs diſpoſitions, de leurs habitudes, de leur amour pour la verité, de leur raiſon, de leurs vertus, & même de leurs defauts : Car c'eſt de tout cela que ſe forment les traits qui diſtinguent un Etre Moral d'avec un autre ; c'eſt delà que vient ſa beauté ou ſa difformité, d'autant plus parfait qu'il a plus de vertus, d'autant moins parfait qu'il eſt moins raiſonnable. On n'a jamais dit d'un Avare, ni d'un Lache, ni d'un Traitre, c'eſt une belle ame.

En effet, quand je penſe à mes amis ce n'eſt point par les traits du corps que j'y penſe. Que ſi leur figure exterieure ſe preſente à mon imagination ce n'eſt qu'un acceſſoire de même que leurs habits. Ce n'eſt ni le nez, ni les yeux, ni la bouche que j'appelle *mon ami*, c'eſt l'Etre Moral en qui je découvre ces traits aimables qui m'attirent & qui l'aſſureront d'autant plus de mon attachement qu'ils ſeront plus parfaits & que je ſerai plus ſenſible à ce qui fait la perfection de l'homme.

Ainſi on entend par PASCAL un homme dont on ſe

ſe fait une idée particuliere ſur ce qu'on a vu ou entendu de lui, & PASCAL n'eſt autre choſe pour ceux qui le connoiſſent que l'idee d'homme unie, ainſi que je l'ai déja remarqué, à l'idée de quelques choſes qui le diſtinguent de l'idée d'un autre homme, parce que l'idée de l'homme peut être unie avec ces choſes-là ou en être ſéparée. Car ſi ces choſes étoient telles que ce qu'on appelle *homme* ne pût point ne les point avoir, on ne pourroit diſtinguer PASÇAL ni quelqu'homme que ce fût que par la place qu'il occuperoit; ainſi on ne pourroit avoir d'idée diſtincte de PASCAL.

Ce que je dis de la connoiſſance de PASCAL peut ſe dire de toute connoiſſance d'homme. Ainſi la connoiſſance de l'homme n'eſt que *la connoiſſance de l'état eſſentiel de l'homme, & de l'état poſſible qui le diſtingue d'un autre*; c'eſt *l'union de ce qui ne peut pas ne point être avec ce qui peut être ou n'être pas*, de laquelle union indefiniment variable reſulte un nombre indefini de differences.

Deſorte que dans la connoiſſance que j'ai d'un grand nombre d'hommes je ne fais que ce qu'on fait avec un jouet de feuilles de Talc ſur leſquelles on a peint diverſes figures d'habits. Toutes ces feuilles ſont de même forme; ſur une ſeule un viſage eſt peint, ſur toutes les autres la place où devroit être le viſage n'a point de peinture & laiſſe au talc ſa tranſparence; deſorte qu'en faiſant gliſſer chacune des autres feuilles ſur celle où eſt le viſage, & l'appliquant de maniere que l'endroit tranſparent ſoit ſur le viſage peint, on voit toujours les mêmes traits; mais cependant, ſelon la feuille qu'on fait gliſſer; c'eſt tantôt un Turc, tantôt un Chinois, tantôt une Femme de qualité, tantôt une Païſane, tantôt une Moine, une Religieuſe, un Heros, un Scaramouche.

L'idée eſſentielle de l'homme, c'eſt-à-dire, d'un corps formé en general d'une certaine maniere & animé par quelquechoſe qui ſent, qui penſe, qui veut, qui agit, eſt toujours la même; ſans cette idée je ne puis concevoir d'homme. Mais la difference de ſes ſentimens, de ſes penſées, de ſes deſirs; qui quoiqu'eſſentiellement fondés ſur ſes propriétés

eſſentielles peuvent indefiniment varier, font ce qui fait tel homme ou tel autre.

Suivant ceci je puis donc dire, que Philoſophiquement parlant je connois auſſi bien PASCAL que ſes amis le connoiſſoient, quoique vulgairement parlant on entende par *connoitre*, avoir vu un homme & avoir converſé avec lui; ce qui me paroit une connoiſſance plus legere que celle que je puis avoir de PASCAL par la lecture de ſes Ouvrages & par celle de ſa Vie.

C'eſt ainſi que je puis connoître PLATON, LUCIEN, CICERON, PLUTARQUE, OVIDE, HORACE, CORNEILLE, LA BRUYERE, DESCARTES & tant d'hommes celèbres dont les Ouvrages conſervent encore les ſentimens, les penſées, les actions: Tous gens ſans doute de bonne compagnie, avec qui je puis m'entretenir en les écoutant & les examinant, mieux que je ne ſuis entretenu lorſque je me trouve avec diverſes perſonnes que je vois, que je ne puis toutefois ſi bien connoitre, & dont il faut eſſuyer beaucoup de mauvais diſcours ſans oſer leur impoſer ſilence.

Cependant avec tout ceci je ne vais point au fait. Je trouve bien que je connois ce que j'appelle PASCAL auſſi parfaitement que ſes amis l'ont connu, puiſqu'ils ne le connoiſſoient que ſur l'idée qu'ils s'en faiſoient ſelon la maniere dont ils le voyoient penſer & agir. Mais leurs idées & la mienne ſont-elles conformes à ce qu'étoit veritablement PASCAL? C'eſt ici la queſtion.

Mais par ce que j'ai deja remarqué c'eſt une queſtion à laquelle je ne puis repondre ſinon que *cela peut être*, mais que je n'en ſai rien, à entendre par *ſavoir*, être evidemment ſûr d'une choſe; non plus qu'en ce ſens je ne ſai pas ſi la connoiſſance que j'ai des gens que je vois tous les jours eſt veritablement conforme à ce qu'ils ſont.

Premierement, je ne ſai point au juſte l'idée que chacun des amis de PASCAL en avoit, ainſi je ne puis comparer leurs idées avec la mienne. *Secondement*, c'eſt qu'à moins que ſes amis ne fuſſent exactement ſemblables les uns aux autres tant par les organes des ſens que par la façon de pe-

penser & par le dégré de savoir, ils avoient sans doute de differentes idées de ce qui se voyoit & de ce qui se connoissoit de PASCAL, & qu'il étoit ainsi impossible que leurs idées étant differentes elles fussent exactement conformes à ce qu'étoit veritablement PASCAL. Or l'experience apprend, que non seulement on ne trouve point deux hommes qui soient en tout parfaitement semblables, mais qu'on ne trouve pas même ni deux feuilles d'arbre ni deux grains de blé qui soient parfaitement les mêmes, ainsi que LEIBNITZ assure l'avoir exactement vérifié. Les amis de PASCAL le voyoient donc differemment, & avoient tous par conséquent des idées plus ou moins differentes de sa taille, de ses traits & de sa couleur. Si on ne trouve pas deux grains de blé en tout semblables, à plus forte raison ne trouvera-t-on pas deux personnes dont la vuë soit la même, puisqu'on remarque en effet qu'on voit differemment de l'œil droit & de l'œil gauche. Il en est ainsi des autres sens, & sur ce principe on pourroit assurer, qu'il n'y a pas deux hommes qui voyent, qui sentent, qui goutent, qui entendent les choses de la même maniere, ou, pour s'exprimer en termes plus Philosophiques, il n'y a pas deux hommes qui ayent les memes sensations à l'occasion du même objet, desorte qu'il n'y a pas deux hommes à qui le meme objet puisse faire éprouver exactement le même plaisir ou la même douleur. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. J'ai deja remarqué, que les figures, les formes, les couleurs, qu'on appelloit PASCAL, n'étoient point, à proprement parler, celui que ses amis connoissoient & qu'ils n'auroient point méconnu sous une autre forme. Il s'agit de l'Etre Moral qui étoit, à proprement parler, le vrai PASCAL. A cet égard il me semble que si ceux qui le voyoient ne s'en formoient une idée que sur ce qu'ils remarquoient en lui, il pouvoient d'autant mieux le connoitre qu'ils ne l'auroient point remarqué ni imposteur, ni hypocrite, & qu'ils lui auroient trouvé un ferme attachement à des principes dans lesquels il se seroit confirmé par la reflexion & l'habitude. Comme la Vertu n'est fondée que sur la vérité, elle hait

l'hypocrisie & l'imposture, ainsi plus un homme est vertueux, plus il est aisé de le connoitre. Mais quel est l'homme assez vertueux pour oser se montrer parfaitement tel qu'il est ? Quel est l'homme assez degagé du faux amour-propre pour ne pas vouloir qu'on croye un peu plus de bien en lui qu'il n'y en a? Quel est l'homme assez parfait pour que sa vertu ne peche pas par l'admission de quelqu'erreur dont il s'entête, ou par quelque foible qu'il dissimule, qu'il cherche même à justifier ?

Si on vouloit pousser ces reflexions plus loin, ne pourroit-on pas encore dire, que l'homme ne se connoit point lui-même, qu'il ignore l'étenduë de ses facultés ? Il ne voit point de bornes à ce qu'il peut connoitre; en voit-il à ce qu'il peut faire, & peut-il déterminer le terme de sa volonté & de sa félicité ? D'ailleurs, toujours sensible, toujours actif, toujours aimant son bonheur, qui peut repondre qu'en éprouvant de nouveaux sentimens il ne changera pas d'objet & de principe ? PASCAL lui-même dit (1), que *l'homme est un paradoxe à soi-même*, que *l'homme passe infiniment l'homme.* Dans un autre endroit (2), il l'appelle une *chimere*, un *cahos*, un *sujet de contradiction.* Il faut donc conclure, que la connoissance qu'on peut avoir de PASCAL, comme de tout autre homme, soit qu'on le voye, soit qu'on ne le voye point, soit qu'on ne l'ait jamais vu, ne peut être que *probablement*, mais jamais *évidemment* conforme à ce qu'il est.

Car on entend par *Evidence* (*a*) une *Connoissance si certaine qu'on n'en puisse douter* ; ce qui ne peut être à moins qu'on ne connoisse une chose *telle qu'elle est necessairement*, *desorte qu'il implique contradiction qu'elle soit autre.* Et par *Probabilité*, on entend, une connoissance dont *le contraire n'est pas impossible*, *desorte qu'il n'implique point de contradiction que ce qu'on juge être tel ne puisse être autrement.*

Or il est evident, que l'existence actuelle d'une chose possible ne peut être evidemment connue par

(1) Dans ses *Pensées* Art. III. Pag. 33.
(2) Art. XXI. pag. 140. (*a*) Chap. IV. N°. XC.

par l'idée de la chose même, puisqu'il implique contradiction que l'idée d'une chose possible renferme necessairement la necessité de son existence; & qu'ainsi quelqu'idée qu'on se fasse d'un homme, quand meme cette idée seroit parfaitement conforme à ce qu'il est, on ne pourroit jamais en être évidemment sûr, puisque l'idée distinctive de tel ou tel homme n'est distinctive qu'en conséquence des choses que l'homme par sa nature même peut avoir ou n'avoir pas, & qu'il implique contradiction que des choses qu'on peut avoir ou n'avoir pas soient des choses qu'on ne puisse pas ne point avoir.

Ainsi la connoissance d'un homme quelque juste idée qu'on en ait, ne peut être évidente mais l'existence même de quelqu'homme que ce soit, pas même la mienne propre en tant qu'homme ne peut être connue évidemment, à moins que ce ne soit par des conséquences si nécessaires, que l'actualité de l'existence de l'homme ne puisse se nier sans contradiction. Ainsi quoiqu'il soit contradictoire que l'homme ne soit pas un corps d'une certaine organisation & animé par quelquechose de sensible & d'actif, desorte qu'on peut assurer qu'il est aussi impossible qu'un homme sans cela soit un homme, qu'il est impossible qu'un cercle soit un cercle si tous les points de la circonference ne sont également eloignés du centre; il est cependant vrai de dire, que l'actualité effective de l'homme ni du cercle n'étant point necessairement renfermée dans l'idée qu'on en a, ces idées sont necéssairement ce qu'elles sont quand même n'y auroit ni aucun homme ni aucun cercle effectivement existant. Desorte que *ce n'est pas par l'existence des choses possibles que je puis juger de la necessité des idées, mais que c'est au contraire par la nécessité des idées que je juge de ce que sont ou de ce que peuvent être les choses possibles.*

Ainsi lorsque je dis que je me fais l'idée d'un homme ou d'un cercle, ce n'est pas que je me crée des idées qui soient en elles-mêmes arbitraires, je les ai, & elles sont telles qu'elles sont independamment de ma volonté, & de l'existence des choses mêmes, trop variables & trop peu connues pour me donner des idées distinctes & invariables. Mais j'unis seu-

lement à l'égard d'un même objet des idées dont il n'implique point contradiction que les choses se trouvent réunies dans une existence commune. Voilà ce que c'est que se faire une idée, & ce qui fait que les idées sont vraies & toujours necessairement vraies; desorte que la fausseté d'une idée ne consiste point dans les idées mêmes, mais dans leur union jointe à l'attribution qu'on en fait à un objet qui pourroit y être conforme mais qui n'y est pas conforme, parce que son existence ne les suppose pas necessairement. D'où l'on pourroit dire, qu'à proprement parler il n'y a point de *fausses idées*, il n'y a que de faux jugemens. Mais le maitre des Langues c'est l'Usage,

Quem penes arbitrium est & jus & norma loquendi.

HORAT. Art. Poet.

CLXXVII.

La plupart des choses qui existent ne peuvent donc être gueres connues exactement qu'à certains égards déterminés par les idées necessaires de ce qu'elles ne peuvent pas ne point être, mais non par les idées distinctes de ce qu'elles sont effectivement eu égard à ce qu'elles peuvent être ou n'être pas. C'est pourquoi les hommes peuvent se faire des idées si differentes relativement au même objet qu'on a eu raison de dire *tot capita, tot sensus*, autant *d'Opinions que de Têtes*, & que si à l'egard des objets exterieurs leurs jugemens varient si fort quoiqu'ils conviennent de l'essentiel, c'est parce que l'essentiel ou l'etat necessaire d'une chose est invariable, au lieu que son état relatif peut être tel qu'il varie sans cesse, & que sans contradiction dans les idées on peut en cent manieres differentes le supposer autre qu'il n'est veritablement en soi.

Tout ce qui n'a qu'une existence possible peut par cela même que son existence n'est que possible cesser d'être & changer peut-être en effet à chaque instant; outre que par rapport à moi l'état possible d'une chose varie autant que le mien même varie, & ainsi à l'egard de tout ce qui s'y rapporte.

Et nova sunt semper: & quod fuit ante, relictum est:
Fitque, quod haud fuerat: momentaque cuncta novantur.

OVID. Metam. Lib. XV.

Mutation quelquefois si rapide mais toujours si continuelle qu'elle a fait dire, que *les choses ne sont point, mais qu'elles se font*; du moins qu'aucune n'existe de maniere qu'on puisse dire qu'elle est quelquechose de fixe dans un état déterminé qui ne puisse cesser d'être. C'est ce qui donnoit un grand avantage aux SCEPTIQUES sur les DOGMATIQUES, qui prétendoient déterminer ce que les choses étoient en elles-mêmes selon les sentimens qu'ils éprouvoient à l'occasion de ces choses par le moyen des sens ou de l'imagination: Sentimens qui ne sont peut-être jamais accompagnés de l'idée distincte de ce que les choses sont en elles-mêmes, & qui sont toujours relatifs à l'état de celui qui les reçoit & par conséquent toujours aussi variables que cet état varie. Les *Dogmatiques* étoient forcés de reconnoitre cette mutation perpetuelle. C'est ainsi que SENEQUE commente la pensée d'HÉRACLITE qui pour marquer le changement continuel des choses offroit l'image d'une eau courante: „ Personne de nous, „ dit SENEQUE, n'est dans sa vieillesse ce qu'il é- „ toit dans sa jeunesse, personne n'est aujourdui ce „ qu'il étoit hier: nos corps se dissipent sans cesse, „ tout ce que vous voyez s'échape avec le tems „ qui fuit. Rien de ce que nous voyons ne demeure; „ moi-même pendant que je dis que ces choses sont „ changées, je suis changé. C'est ce qu'HERACLITE „ exprimoit en disant, qu'on entroit deux fois dans „ le même fleuve sans y entrer pourtant deux fois. „ L'eau est écoulée, il n'y a que le nom du fleuve „ qui reste le même. Ce changement est plus sensi- „ ble dans le fleuve que dans l'homme, cependant „ le courant qui nous entraine n'est pas moins rapi- „ de. C'est pourquoi notre folie m'étonne quand je „ considere que nous aimons à l'excès une chose „ aussi fugitive que notre corps, & que nous crai- „ gnons la mort lorsque chaque instant est la mort „ de l'instant qui le précede. Voulez-vous craindre „ qu'il n'arrive une fois ce qui arrive tous les jours?

„ Ceci regarde l'homme, matiere fluide & caduque, exposée en but à tout ce qui l'environne. „ Mais le monde même, quoique ce soit une chose „ éternelle & indestructible, change & n'est point „ toujours le même; quoiqu'il ait en lui tout ce „ qu'il a eu, il l'a autrement qu'il ne l'a eu. L'or- „ dre change". (1) *Nemo nostrum idem est in senectute, qui fuit juvenis; nemo est mane qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more: quidquid vides, currit cum tempore, nihil ex his quæ videmus manet. Ego ipse dum loquor mutavi ista; mutatus sum: hoc est quod ait Heraclitus, in idem flumen bis descendimus, & non descendimus. Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est: hoc in amne manifestius quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus prætervehit, & ideo admiror dementiam nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque ne quando moriamur, cum omne momentum, mors prioris habitus sit. Vis tu timere ne semel fiat quod quotidie fit; de homine dixi, fluida materia & caduca, & omnibus obnoxia causis. Mundus quoque æterna res & invicta mutatur, nec idem manet: quamvis enim omnia in se habeat, quæ habuit; aliter habet, quam habuit; ordinem mutat.*

Ce ne sera donc pas sur le rapport de mes sens que je pourrai connoitre avec certitude ce qui fait même la mutabilité des choses, non plus que ce qui fait leur existence. Mes sens ne pourront tout au plus que m'avertir ou me faire penser à des choses auxquelles je n'aurois peut-être pas pensé sans leur secours. Ce ne me sera qu'un sujet de reflexion pour découvrir la verité puisqu'ils me seroient une cause d'erreur si je précipitois mes jugemens sur leurs rapports.

Je ne puis être sûr de la verité que par des connoissances évidentes, qui soient la regle de tout ce qui est, comme de tout ce qui peut être, en conséquence desquelles tout ce qui est est tel qu'il est ou necessaire ou possible; d'où vient qu'on appelle ces connoissances du nom de *Raison* tant par rapport à l'homme que par rapport aux choses mêmes.

Quel-

(1) *Epist.* Lib. VIII. Epist. 1.

Quelques variables que soient les choses, quelque violent que soit ce flux ou ce reflux qui en détruit & qui en refait sans cesse ; il faut qu'il soit possible que cela soit puisque cela arrive. Quelques fausses que soient les apparences, quand une chose passeroit avec une rapidité invisible d'un état à un autre, pour passer d'un état à un autre il faut qu'elle y passe, & lorsqu'elle y passe elle est telle qu'il faut qu'elle soit pour y passer, autrement elle n'y passeroit pas ; la necessité d'être telle pour passer d'un état à un autre, est immuable, puisque ce qui est necessaire ne peut point ne pas être. Cette necessité ne depend point de la chose qui passe, puisqu'au contraire la chose qui passe depend de cette necessité pour y passer & que tout ce qui se trouvera dans ce même état passera necessairement.

Qu'un homme voye traverser avec une rapidité presqu'imperceptible ou même qu'il entende seulement qu'un corps quelconque est poussé d'un certain coté, ses yeux, ni ses oreilles ne lui apprendront point précisément la ligne que ce corps décrira, ni quel sera precisément l'endroit de son repos ou de sa chute. Mais sans rien voir, ni sans rien entendre, telle force impulsive, telle pésanteur, étant données, la figure du corps & la resistance du milieu au travers duquel il doit passer étant connus, un *Géometre* déterminera la partie de la ligne qu'à chaque instant ce corps décrira, & d'où resultera la toute ou la ligne entiere que ce corps aura décrite depuis l'endroit de son depart jusqu'à celui de sa chute. Ou même sans égard à l'actualité de toutes ces choses qui peuvent varier à l'infini, *le Géometre* selon l'idée de force, de pesanteur, de figure & de resistance, déterminera par une théorie generale pour tous les cas possibles ce qui doit précisément arriver & ce qui arrivera en effet, non parce que les corps poussés selon les suppositions du *Géometre* auront décrit la ligne qu'il aura marquée, mais parce que ces corps ne pourroient pas ne la pas décrire, suivant la necessité qui resulte des demonstrations. Car une *Démonstration*, terme dont tant de discoureurs abusent, n'est qu'*une preuve si evidemment vraie que le*

Demonstration

le contraire est impossible, desorte qu'une demonstration ne peut être meilleure qu'une autre eu égard à la verité demontrée, mais seulement eu égard à la maniere plus ou moins propre à faire connoitre facilement la vérité. Ce qui fait que *la verité des choses qui ne sont que possibles ne peut jamais être demontrée*, si même elle le peut, *que consequemment à quelque-chose de necessairement vrai*, ce qui fait qu'elles ne sont que probables, & que les raisons dont on se sert pour les prouver peuvent être plus fortes les unes que les autres, & approcher toujours de la demonstration sans jamais y parvenir.

Les hommes ne peuvent donc avoir des opinions differentes que sur l'etat possible des choses mais non sur leur état essentiel, & la diversité d'opinion à cet égard n'est qu'une équivoque dans les termes, n'est que ce qu'on appelle une dispute de mots, ou c'est opiniatreté, un refus volontaire d'éclaircir ses idées en ne voulant pas demêler ce qui se suppose necessairement d'avec ce qui ne se suppose pas.

CLXXVIII.

IL *paroit, que les objets exterieurs ni même les sens ne peuvent être les causes directes des idées que nous avons des objets corporels; mais que ces objets & les sens en soient les causes occasionelles*, & qu'il n'y a rien de plus imprudemment avancé que de dire, que tout ce qui est dans l'esprit a passé par les sens. Cela paroit certain quoique les sentimens ou idées que nous avons soient purement Metaphysiques & que les connoissances que nous avons des objets exterieurs ne soient que des jugemens par lesquels nous determinons que ces objets sont réellement effectués conformément aux sentimens ou idées que nous avons. C'est de là que les sentimens distincts, les idées claires sont toujours vraies & exactement conformes aux choses dont elles sont les idées, exactement conformes à une tour quarrée si c'est l'idée d'une tour quarrée, exactement conformes à deux boules si c'est le sentiment distinct de deux boules, & que les jugemens à l'égard des Objets exterieurs peuvent être faux. C'est ce qui fait la certitude de la

Mathe-

Mathematique pure qui n'eſt qu'une ſcience ſpeculative, qu'une Syllogiſmſque ou Science de calcul appliquée ſelon des idées Metaphyſiques à la conſideration des proprietés de l'Etenduë, aux rapports du plus & du moins. Sa certitude ne vient point des objets Phyſiques auxquels on l'employe. Ce ne ſont ni les aſtres, ni la mer, ni les pierres, qui font la ſcience de *l'Aſtronome*, du *Gnomoniſte*, du *Navigateur*, *de l'Architecte*; leur ſcience n'eſt fondée que ſur les vérités idéales & neceſſaires auxquelles tout ce qui eſt & tout ce qui peut être ne peut pas ne pas être conforme. L'objet n'eſt jamais que ſuppoſé tel, c'eſt à l'experience à établir ou à confirmer la réalité actuelle de ce qui eſt ſuppoſé, c'eſt-à-dire, de l'exiſtence effective de l'objet; mais il eſt ſûr que ſi l'objet eſt tel, il en ſera tout ce qui aura été démontré. Que le Soleil tourne autour de la Terre ou que la Terre tourne autour du Soleil, dans l'une & dans l'autre ſuppoſition ou hypotheſe, car c'eſt la même choſe, un *Gnomoniſte* determinera, en quelque lieu de la terre que ce ſoit & dans quelque poſition qu'une pierre ſoit au Soleil, l'endroit où doivent être marqués les chiffres qui ſignifient les heures, & le point où le ſtile doit être placé pour faire l'ombre qui les diſtingue en les parcourant. Les *Mathematiciens* ne connoiſſent donc pas mieux leur objet Phyſique que les amis de PASCAL connoiſſoient PASCAL, & que je le connois moi-même, & ſi on peut mieux marquer la ligne que parcourra un Corps inanimé ſuppoſé d'une telle maſſe dans un tel mouvement & paſſant par tel milieu, qu'on ne marquera la conduite que tiendra un homme ſuppoſé dans tels principes & dans telles circonſtances, c'eſt que les objets Phyſiques ſont neceſſités en quelque état qu'ils ſoient à être tels qu'ils ſont par une détermination qui ne depend pas de leur volonté puiſqu'ils n'en ont point, au lieu qu'un homme, étant ſuppoſé un Agent Libre, peut à chaqu'inſtant changer ſon état poſſible par un acte de ſa volonté, & qu'ainſi on peut moins ſurement déterminer ce qu'il fera qu'on ne peut déterminer une Eclipſe de Soleil ou de Lune.

Auſſi *la Morale* ne determine pas ce que l'homme

fera,

fera, mais ce qu'il doit faire & ce qu'il fera par conféquent d'autant plus furement quil fera plus raifonnable, deforte que dans tous les cas qu'on peut connoitre on peut déterminer ce que fera & ce que ne fera pas un être infiniment raifonnable. La Mathematique ne determine pas non plus ce qui arrivera à un objet Phyfique eu égard à fon état propre ni à fon état poffible mais à fon état actuel tel qu'il eft fuppofé, felon les cas où on le fuppofe. Un *Mathematicien* dans la fuppofition que le cours des Aftres fubfifte tel qu'il le connoit, determinera pour autant de millions d'années qu'on voudra le tems des Eclipfes & les points correfpondans où fe trouveront tous les Aftres; il en donnera facilement la demonftration: Mais ce même MATHEMATICIEN ne pourra pas demontrer qu'il fera néceffairement jour demain, ni que le Syfteme de l'Univers ne fera pas changé par l'affaiffement de la Terre interieurement minée d'une feu dont les Volcans font les indices, ou detruite par l'effet de quelque Caufe inconnue, ainfi que les EPICURIENS croyoient que cela devoit arriver un jour.

Una dies dabit exitio, multofque per annos
Suftentata ruet moles & machina mundi.

LUCRET. Lib. V.

Mais quand toute la terre feroit diffipée par éclats, que la machine du monde feroit detruite, les demonftrations du Mathematicien n'en feroient pas moins vrayes, ni le courage de l'homme vertueux moins conftant, à ce que dit HORACE:

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinæ.

HORAT. Od. III. 3.

Il eft inutile après ceci de faire voir à quel point ceux qui foutiennent qu'il n'y a point de Connoiffances intellectuelles d'idées Metaphyfiques fe trompent groffierement & volontairement.

CLXXIX.

NOs Connoiſſances des choſes exterieures ne ſont donc que des jugemens formés ſur les ſentimens que nos ſens ont excités en nous ; jugemens ſouvent formés avec trop peu de précaution.

Mais ſi nous ne pouvons être determinément aſſurés qu'une choſe eſt exactement conforme aux ſentimens que nous avons, nous ſommes cependant ſurs que nos ſentimens ſont tels & que l'objet qui y eſt conforme eſt neceſſairement tel, puiſqu'il eſt evident que *mon idée eſt telle qu'elle eſt & qu'elle n'eſt point autre* (*a*), *qu'il eſt contradictoire qu'elle ſoit telle & qu'elle ſoit autre*, qu'il eſt de même contradictoire que *la choſe dont j'ai l'idée ne ſoit pas conforme à l'idée que j'en ai*, puiſque ſi la choſe étoit différente de l'idée, l'idée ne ſeroit pas l'idée de cette choſe.

C'eſt ce qui fait le fondement du premier & vrai principe de DESCARTES, Qu'*on peut aſſurer d'une choſe tout ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte de cette choſe.*

CLXXX.

PUiſque l'Evident (*b*) eſt ce que l'on conçoit néceſſairement être & qu'on ne peut concevoir qu'une choſe eſt néceſſairement ſi le contraire n'implique pas contradiction, le Poſſible effectué ne peut jamais être évident par ſoi-même, il ne peut jamais le devenir, ſi même il peut le devenir, que conſéquemment à quelquechoſe de neceſſaire, deſorte que ſans cela une choſe n'eſt que poſſible, ne peut jamais être que probable, au lieu que ce qui eſt neceſſaire d'un neceſſité abſolue deſorte que le contraire implique contradiction eſt évident par ſoi-même. C'eſt par cette raiſon que les vérités évidentes par elles-mêmes ſont dites *Eternelles*, parce qu'étant d'une neceſſité abſolue il eſt impoſſible qu'elles n'ayent pas toujours été vraies & que le propre du néceſſaire abſolu eſt d'être éternel.

Remar-

(*a*) N°. LXXXV. (*b*) N°. LXXIX.

Remarque.

LOrſque je dis, que la Lune étant une maſſe de matiere eſt habitée, je dis une choſe qui peut être, mais non une choſe qui eſt neceſſairement. La Lune peut être conçue ſans habitans, l'exiſtence d'une maſſe de matiere quelle qu'elle ſoit ne ſuppoſe pas des animaux qui y vivent. Ainſi je ne dis qu'une choſe poſſible & non neceſſaire, & quoique ſi l'on pouvoit décider le pari qu'on feroit à ce ſujet on pût peut-être parier cent millions de millions contre un qu'elle eſt effectivement habitée, ce ne pourroit jamais être qu'un pari fondé ſur des probabilités, mais il n'y auroit point d'évidence, parce qu'il n'implique point contradiction, que la Lune ne ſoit point habitée. Ainſi quoiqu'aſſurément la Lune ſoit habitée ou ſans habitans, la négation de l'un ou de l'autre n'eſt à notre égard que la negation de ce qui eſt ou peut être, c'eſt-à-dire, du poſſible, mais non de ce qui eſt néceſſairement, tant qu'on n'aura pas de quoi le demontrer puiſque cela ne peut être que conſéquemment neceſſaire.

Si je dis qu'une boule de cire que je tiens peut devenir une lozange ſans ceſſer d'être cire, je dis ce qui eſt néceſſairement poſſible, parce qu'il eſt contradictoire qu'un compoſé d'une grande quantité de parties mobiles ne puiſſe pas prendre toutes ſortes de figures, à plus forte raiſon quand elles ſont auſſi ductiles que celles qui compoſent la cire; mais quand je dis que cette boule eſt ronde je dis ce qui eſt neceſſairement, parce qu'il eſt contradictoire qu'elle ſoit boule & qu'elle ne ſoit pas ronde & tant qu'elle eſt boule elle eſt néceſſairement ronde, comme elle eſt néceſſairement boule tant qu'elle eſt boule parce qu'il eſt impoſſible que ce qui eſt ne ſoit pas, que ce qui eſt tel ſoit autrement, mais dès qu'elle devient lozange elle ceſſe auſſi néceſſairement d'être boule qu'elle étoit néceſſairement boule lorſqu'elle étoit boule, & elle ne devient lozange que parce qu'elle n'étoit néceſſairement boule que conſéquemment à quelqu'arrangement qui l'avoit rendue telle & qu'il n'implique point contradiction qu'une quan-

quantité de cire exiſte ſans être boule, puiſque l'exiſtence même de la cire n'en peut-être que poſſible non plus que celle des parties dont elle eſt compoſée, ainſi que le prétendent ceux qui croyent que la matiere n'eſt pas éternelle; mais quand je dis avec EUCLIDE, *deux quantités qui ſont égales à une troiſieme ſont égales entre elles*, il n'y a plus alors ni probabilité ni néceſſité conditionelle, cela n'eſt ni probablement ni conſéquemment vrai, mais cela eſt néceſſairement vrai d'une neceſſité abſolue parce qu'il eſt impoſſible que cela puiſſe ne pas être, ſoit qu'il y ait des quantités quelconques actuellement exiſtantes ou ſeulement poſſiblement exiſtantes. Il en eſt de même quand je dis *quatre & quatre ſont égaux à huit, toute proprieté ſuppoſe un être, l'idée d'une choſe eſt conforme à la choſe dont elle eſt l'idée, ce qui ſe ſuppoſe néceſſairement ne peut pas exiſter l'un ſans l'autre*, enfin toute propoſition dont le contraire implique contradiction eſt néceſſairement vraye.

CLXXXI.

Obſervation.

PUiſque le Vrai eſt (*a*) ce qui eſt, tout ce qui eſt eſt vrai en ſoi, parce qu'il eſt tel qu'il eſt & qu'il ne peut être tel & être autrement; mais puiſque je ne ſai que les choſes ſont & que je ne connois ce qu'elles ſont que par le ſentiment ou les idées que j'en ai, les choſes dont je n'ai point de ſentiment ni d'idées m'étant totalement inconnues ſont par rapport à ma connoiſſance comme ſi elles n'étoient pas; ainſi elles ne ſont pas vraies pour moi.

Or, bien loin de connoitre tout ce qui eſt, le fonds de ma miſere ne m'apprend que trop que je ne connois preſque rien de ce qui eſt. J'ai des idées confuſes de beaucoup de choſes qui ſont ſans doute par cela même que j'en ai des idées confuſes, puiſque je ne puis avoir l'idée que de ce qui eſt néceſſaire ou poſſible; mais je ne connois cependant pas

(*a*) Deff. N°. LIII. LIV.

pas ce que ces chofes font en elles-mêmes par cela même que je n'en ai que des idées confufes. Car, de ce que j'ai des idées je puis bien conclure que ces idées font les idées de chofes qui exiftent néceffairement, foit comme néceffaires, foit comme poffibles; mais je ne puis decider, ce que ces chofes font néceffairement en particulier, fi je n'ai point d'idée diftincte de ce qu'elles font: D'où il fuit, que je ne puis affurer qu'une chofe eft que par une idée diftincte qu'elle eft. Quoiqu'il en foit, ce Principe Metaphyfique eft evident.

CLXXXII.

Principe Metaphyfique.

Tout ce qui eft, peut être connu ou entierement ou non entierement, conformément aux idées qu'on en a.

CLXXXIII.

Obfervation.

Ce que je dis ici du tout qui comprend l'univerfalité des chofes, je puis le dire de chaque chofe qui en renferme d'autres qu'on peut confiderer par abftraction. Car comme en confiderant quelques uns des êtres qui exiftent ou peuvent exifter actuellement je fais abftraction à l'univerfalité des chofes dans laquelle ils exiftent & que cette univerfalité ne m'eft connuë que par l'idée confufe de l'affemblage de tous les êtres dont j'ai des idées, foit diftinctes, foit confufes, mais idées qui fuppofent néceffairement une realité quelconque; ainfi je puis confiderer par abftraction les parties ou les proprietés d'une chofe qui, quoique je n'en aye point une idée fi complette qu'il n'y ait plus rien à defirer, n'eft pas une realité moins néceffaire que celle que fuppofe l'idée de l'univerfalité des chofes, parce que le rien n'a point de propriétés, & que ce qui fe fuppofe néceffairement ne peut pas ne pas être.

Exem-

Exemple.

JE prends un morceau de cire, je ſai que j'ai quelquechoſe dans les mains, que ce quelquechoſe eſt ſeparable, ſuſceptible d'une infinité de figures, qu'il ſe mollifie aiſément juſqu'à devenir bientôt fluide s'il eſt expoſé au feu ; je connois ainſi ce que c'eſt que la cire. Mais qu'eſt-ce que c'eſt que l'arrangement ou la configuration des parties qui font ce que je nomme *cire ?* Je ſai que c'eſt quelquechoſe de très-exiſtant puiſque ſans cela la cire n'exiſteroit pas, mais ce quelquechoſe m'eſt inconnu; ainſi la connoiſſance de la cire conſiſte dans les *ſentimens diſtincts* des propriétés *d'un Corps qui m'eſt en lui-même inconnu.*

Que ſi je ne regarde le morceau de cire que comme un corps ſimplement poſſible, & qui n'eſt peut-être pas actuellement exiſtant, cela ne fait rien à l'exemple ; car il ſera toujours vrai que la proprieté d'être diviſible, de recevoir diverſes figures, de ſe mollifier, de ſe fondre, ſuppoſe une ſubſtance réelle quelconque que je puis ignorer en partie lors même que j'en connois les proprietés. Soit donc cet autre

Principe Metaphyſique & Ontologique.

CLXXXIV.

DAns ce qui eſt connu non entiérement il y a encore quelquechoſe qui n'eſt pas entierement connu, mais néanmoins ce qui eſt connu eſt connu & eſt véritablement tel qu'il eſt connu.

CLXXXV.

Obſervation.

PUiſque ce qui eſt, eſt tel qu'il eſt, & n'eſt pas autrement, on peut ſavoir d'une choſe, 1°. Qu'elle eſt. 2°. Ce qu'elle eſt. 3°. Comment elle eſt ce qu'elle eſt. 4°. Comment elle eſt telle qu'elle eſt. 5°. Ce qu'el-

le n'eſt pas. 6°. Ses rapports & ſes differences avec les autres choſes.

CLXXXVI.

J'Appelle ces diverſes connoiſſances les dégrés de connoiſſance auxquels une choſe peut être connue, & je dis, que connoitre ainſi une choſe c'eſt la connoitre ſi entierement, ſi parfaitement, qu'il n'en reſte plus rien à connoitre, & c'eſt ce que j'appelle en avoir une connoiſſance totale, *comprehenſive*, entierement parfaite, en un mot, une *Connoiſſance complette*; au lieu que ne connoitre une choſe qu'à quelques uns de ces dégrés c'eſt n'en avoir qu'une connoiſſance limitée, non comprehenſive, non entierement parfaite, en un mot, une *Connoiſſance incomplette*: Deſorte qu'on ne connoit entierement une choſe, que lorſqu'on la connoit ſi parfaitement qu'il n'eſt pas poſſible de la connoitre mieux, & qu'on la connoit imparfaitement tant qu'il en reſte quelquechoſe à connoitre. Mais comme (*a*) *ce qui eſt connu eſt veritablement tel qu'il eſt connu*, il ſuit que la Connoiſſance incomplette d'une choſe n'eſt point imparfaite *eu égard à ce qui en eſt connu*, mais ſeulement *eu égard à la connoiſſance du tout.* Deſorte que quoique le reſte d'une choſe me ſoit inconnu, quand je n'aurois de cette choſe qu'un ſeul dégré de connoiſſance, je ſuis auſſi ſûr que cette choſe exiſte & que ce que j'en connois eſt tel que je le connois, que s'il ne me reſtoit rien de plus à connoitre de la choſe entiere. C'eſt ce qu'il falloit demontrer.

Exemple.

JE connois qu'un eſpace a cent piés de longueur, mais je n'en connois point la largeur; je n'ai qu'une connoiſſance imparfaite de toute l'étendue de cet eſpace, mais aſſurément j'ai une connoiſſance très-parfaite de ſa longueur.

(*a*) N°. CLXXXIV.

CLXXXVII.

Lemme Premier.

L'Affirmation d'une chofe étant la négation du contraire (a) parce qu'il eſt impoſſible que les chofes ſoient telles & qu'elles ſoient autrement, dès qu'une choſe eſt connue, par cela même on ſait ce qu'elle n'eſt pas.

Lemme Second.

LE Neceſſaire étant (b) ce qui ne peut pas ne pas être, les choſes qui pour être ce qu'elles ſont en ſuppoſent néceſſairement d'autres, ne peuvent pas être ſans elles. Et de même,

Lemme Troiſieme.

LE Poſſible (c) étant ce qui peut être ou n'être pas, les choſes qui ne ſe ſuppoſent pas relativement & neceſſairement ne peuvent être independamment les unes des autres.

Corollaire I.

DOnc, ſi ce qui eſt connu ſuppoſe néceſſairement quelquechoſe qui ſoit inconnu, ce quelquechoſe d'inconnu n'eſt pas moins réellement vrai en ſoi que ce qui eſt connu, puiſqu'il *eſt impoſſible que ce qui ne peut exiſter ſeparément puiſſe exiſter ſeparément*; & puiſque je ne dois rien admettre pour vrai que ce qui implique contradiction, je ne dois point admettre *qu'il y ait des choſes qui me ſoient inconnues qu'autant que celles que je connois en ſuppoſent néceſſairement d'autres que je ne connois pas, ni dire que je ne connois pas entierement*

(a) N°. CXIX. (b) N°. CXXXIV. (c) N°. CXXX.

ment une chose dont je connois quelque partie ou quelque propriété que lorsque ce que je connois y suppose nécessairement quelquechose qui m'est inconnu.

Corollaire II.

AInsi, quoique je ne puisse pas connoitre ce qu'une chose est sans savoir qu'elle est, puisque pour être tel il faut être (*a*), je puis savoir très-certainement qu'une chose est & ignorer comment elle est ce qu'elle est, desorte que je suis evidemment sûr qu'elle est sans la connoitre entierement.

Corollaire III.

AInsi, savoir n'est pas connoitre. La connoissance d'une chose suppose non seulement un sentiment, mais encore un sentiment distinct (*b*), desorte que toute connoissance suppose au moins deux sentimens.

Corollaire IV.

AInsi, on peut savoir qu'une chose est sans connoitre entierement comment elle est ce qu'elle est; mais on ne peut connoitre qu'elle est qu'on ne connoisse distinctement ce qu'elle est.

CLXXXVIII.

Theoreme.

L'Etre ou l'Existence d'une chose & par conséquent sa substance ne peut être connu que par ses proprietés & qu'autant que les proprietés seront connues.

Par les termes mêmes, la distinction des choses ne nait que de leurs differences; ainsi rien ne peut être distinctement connu que par ce qui lui est si particu-

(*a*) N°. LXXXVIII. (*b*) N°. CXXIV. CXXV.

ticulierement propre (*a*) que cela ne lui soit point commun avec quelqu'autre chose que ce soit.

L'Existence en tant qu'existence est également propre & commune à tout ce qui existe; ainsi le sentiment de l'existence ne peut être que le sentiment de quelquechose de positif, de vague, & de non distinct. Car la non existence (*b*) ou le rien n'étant que la negation de l'existence, la non existence ne peut être comparée avec l'existence, puisque le rien n'a point de proprietés, & que comparer rien, ou ne point comparer, est la même chose.

Une chose en tant que simplement existante n'est donc point distincte de quelquechose que ce soit qui existe, elle n'en peut être distincte que par des differences qui soient particulieres à son existence & que par cela même on appelle ses *proprietés*.

Toute connoissance suppose une idée distincte (*c*) & toute idée distincte une chose réelle dont elle est l'idée, les proprietés d'une chose ne sont point differentes de la chose même dont elles sont les proprietés. Ainsi l'existence d'une chose ne differant de celle d'une autre que par ses propriétes, l'existence d'une chose, & par conséquent son être & sa substance qui ne sont point autres qu'elle, ne peut être connue distinctement que par les proprietés, & plus on en connoitra de proprietés plus on en connoitra l'existence.

Ainsi la connoissance, quelqu'imparfaite qu'elle soit, qu'une chose existe, suppose le sentiment de l'existence & celui de quelque propriété qui determine cette existence à être telle que la propriété qui la distingue la fait connoitre.

(*a*) N°. CXXV, CXXVI, CXXVII.
(*b*) N°. CXXI, CXXII, CXXIII.
(*c*) N°. CXVIII, CXXIII, CXXVII.

CLXXXIX.

Theoreme.

D'*Une chose sue ou connue on peut en savoir ou en connoitre une autre, ou parfaitement ou imparfaitement,* Cela est deja demontré par ce qui precéde. Car 1°. Puisque l'affirmation d'une chose est la negation du contraire, étant impossible que les choses soient telles & qu'elles soient autrement, dès qu'une chose est connue on sait ce qu'elle n'est pas.

2°. Puisque le necessaire est ce qui ne peut pas ne pas être, les choses qui pour être ce qu'elles sont en supposent necessairement d'autres ne peuvent être sans ces autres; & de même les choses qui se supposent relativement & nécessairement ne peuvent subsister indépendamment les unes des autres.

Ainsi, dès que l'on connoit une chose on peut par des conséquences tirées de la nature même de la chose parvenir à decouvrir ce qu'elle suppose & ce qu'elle exclud, & ainsi par la nécessité des conséquences affirmatives & négatives parvenir non seulement à la mieux connoitre mais à connoitre encore d'autres choses, & ainsi de suite.

Exemple.

SI je sai qu'un espace a cent piés de longueur, je sai que sa largeur a moins de cent piés, puisque par *la longueur* d'un espace on entend *sa dimension la plus étendue.* Si je sai que tous les côtés d'un espace sont égaux, droits & paralelles, je sai alors que cet espace est parfaitement quarré, qu'ainsi ces côtés ne peuvent être plus de quatre ni moins de quatre, que les quatre coins de cet espace que les Géometres appellent des *angles* seront des angles droits, qu'ils seront tels que la grandeur d'un seul étant connue je connoitrai la grandeur des trois autres. Que si je tire une ligne droite qui traverse d'un de ces angles à un autre, cette ligne inscrite dans le quarré sera toujours plus longue que quelqu'autre que ce soit qui le partage, & qu'elle divisera

ſera le quarré en deux triangles égaux, deſorte que qui en connoit un connoit tout le quarré. Il y a une infinité de choſes que je puis ainſi examiner & connoitre dans un quarré par rapport au quarré même, & enſuite en particulier chacune de ces choſes que j'y aurai remarquées m'en fournira encore une infinité d'autres.

C'eſt ainſi qu'avec la ſeule idée de l'Etendue diviſible on peut parvenir à connoitre toutes les verités de la Géometrie: Deſorte qu'un homme qui les ignore, qu'un homme qui les ſait médiocrement, qu'un homme que les connoit bien, ne different à cet égard qu'en ce que le premier ne s'eſt pas appliqué à conſiderer ce que les Mathematiciens appellent les rapports & les differences & ce qu'un Logicien appelleroit l'affirmation & la négation des proprietés de l'étendue diviſible; que le ſecond ne s'y eſt appliqué que médiocrement, & que le troiſieme a beaucoup examiné dans une idée claire & diſtincte ce qui étoit l'affirmation d'une figure & la négation d'une autre.

Ainſi, comme dans la nature des êtres il reſulte de la neceſſité & de la poſſibilité un enchainement néceſſaire de convenances & de diſconvenances, ou, ſi l'on veut, de differences & de relations, qui fait l'accord du tout; de même toutes les Sciences ne ſont qu'une chaine de Connoiſſances qui ſe rapportent ſi parfaitement les unes aux autres qu'il eſt presqu'impoſſible d'en ſavoir une bien ſi on ne ſait beaucoup de toutes les autres & que par les rapports qu'elles ont entre elles on peut parvenir à une ſorte d'Encyclopedie toujours à la verité très-limitée parce que pour y aſſigner un terme il faudroit pouvoir en aſſigner un à la cauſe qui fait que tout ce qui eſt, eſt ou peut être.

C X C.

Theoreme.

A Quelque petit degré qu'une choſe ſoit connue, quelqu'inconnue qu'elle ſoit d'ailleurs, il eſt évidemment certain qu'elle eſt telle que le peu qu'on en connoit exige néceſſairement qu'elle ſoit.

Comme la réalité des chofes ne depend point de nos idées, puifqu'au contraire nos idées dependent de la realité des chofes, de ce que nous n'avons pas l'idée d'une chofe, il ne s'enfuit pas qu'elle n'eft point; (*a*) il fuit feulement qu'elle eft par rapport à notre connoiffance comme fi elle n'étoit pas : Mais puifque dès que l'on conçoit quelquechofe diftinctement il fuit néceffairement qu'on à l'idée de quelquechofe tel que l'idée qu'on en a; fi ce dont on a l'idée fuppofe néceffairement quelquechofe fans quoi il ne pourroit être, étant contradictoire que ce qui eft ne foit pas ce qui eft, ou puiffe être fans ce fans quoi il ne feroit pas; il eft évident, qu'à quelque petit degré qu'une chofe foit connue, ne fut-ce que par un effet qui n'eft que la proprieté d'une proprieté, l'exiftence de cette chofe eft évidemment certaine, & il eft de même évident qu'elle eft telle que l'effet ou la propriété connue l'éxige néceffairement.

C X C I.

Corollaire.

ON peut donc favoir qu'une chofe eft, fans favoir comment elle eft ce qu'elle eft, deforte qu'à cet égard on fait qu'elle eft fans la connoitre; mais on ne peut pas connoitre ce qu'elle eft fans favoir qu'elle eft. Ainfi on n'a point le fentiment non diftinct de ce qui refte inconnu dans une chofe, que lorfqu'on a un fentiment diftinct de quelque autre chofe qui le fuppofe néceffairement; ainfi la certitude d'une chofe inconnue fuppofe celle de quelquechofe de connu.

Remarque.

C'Eft une remarque importante contre la crédulité qui fait admettre indiftinctement beaucoup de chofes fauffes qui ne font que plaufibles, & qui fait

(*a*) N°. LXXXII. & fuiv.

fait ſouvent qu'on s'y livre avec d'autant plus d'empreſſement qu'elles paroiſſent merveilleuſes; mais c'eſt auſſi une remarque importante contre l'incrédulité qui porte à ne vouloir pas recevoir pour vraies les choſes les plus certaines dès qu'on n'a pas une idée complette de tout ce qu'elles ſuppoſent. On ſe garantira de l'égarement dangereux où l'un & l'autre de ces excès nous jette, ſi on fait attention, qu'*on ne doit recevoir pour indubitable que ce qui eſt évident*, c'eſt-à-dire, que *ce que la néceſſité nous force d'admettre par l'impoſſibilité du contraire*; & qu'il *eſt évident*; que *lorſque ce qui reſte d'inconnu dans une choſe eſt néceſſairement ſuppoſé par ce qui en eſt connu, il eſt impoſſible que ce qui reſte d'inconnu ne ſoit pas ce que l'on conçoit qu'il doit néceſſairement être.* C'eſt ainſi que les gens faciles à croire éviteront les pieges de l'impoſture, & que ceux qui ſe piquent de ſavoir & d'eſprit s'exempteront du ridicule qu'il y a à decider qu'une choſe n'eſt point parce qu'elle ne leur eſt pas connue. Les uns & les autres ſuſpendant leur jugement ne nieront ni n'affirmeront qu'après avoir examiné ſi les choſes connues ſuppoſent néceſſairement celles qu'on leur propoſe, & s'il y a les moyens de s'en aſſurer par l'évidence; c'eſt après cet examen qu'ils ſeront en droit de prononcer.

Exemple.

JE vois l'eguille d'un Cadran qui marque regulierement les heures, mais je ne vois que le cadran & l'eguille. J'ai une idée diſtincte de l'un & de l'autre & du mouvement de l'eguille, c'eſt-à-dire, de l'éguille tournante ſur ce Cadran, ce qui la fait tourner m'eſt inconnu; c'eſt peut-être un homme qui a la patience de la faire ainſi mouvoir, c'eſt peut-être un poids de fer, de plomb ou de pierre, c'eſt peut-être un reſſort, c'eſt peut-être du feu, de l'eau, ou du ſable, enfin la cauſe m'en eſt inconnue. Mais aſſurément il y en a une cauſe quelconque, car le rien d'a point de propriętés, & quelqu'inconnue qu'elle me ſoit, je ſuis

ſuis ſûr qu'elle exiſte & que c'eſt une cauſe mouvante ; deſorte qu'il n'eſt pas plus évident pour moi que l'éguille montre les heures marquées ſur le Cadran, qu'il eſt ſûr que ce qui fait mouvoir cette éguille eſt quelquechoſe capable de la mouvoir & de la mouvoir regulierement ; deſorte que la peſanteur de cette éguille m'étant connue avec la diſtance des heures marquées ſur le Cadran, je pourrai determiner quelle eſt la force de la choſe quelconque qui la fait mouvoir ; deſorte que s'il ne pouvoit y avoir dans la nature qu'une ſeule choſe capable de donner à l'éguille un tel mouvement, je pourrois auſſi ſurement decider quelle ſeroit & ce que ne ſeroit pas cette choſe, que je puis aſſurer que cette éguille marque les heures ; & quoique je ne connoiſſe pas cette choſe, parce qu'il peut y en avoir pluſieurs capables de produire le même effet, je puis auſſi ſurement déterminer qu'elle a tel dégré de force relativement à l'éguille & qu'elle ne peut en avoir ni moins, ni plus, que ſi cette choſe m'étoit parfaitement connue.

CXCII.

Obſervation.

IL y a lieu de croire que quelqu'étendue que ſoit notre connoiſſance, elle ne va point juſqu'à pénétrer le fonds de l'exiſtence des choſes (*a*). Mais puiſque *ce qui eſt eſt tel qu'il eſt & ne peut être autrement* & qu'on peut ſavoir qu'*une choſe eſt, ce qu'elle eſt, & ce qu'elle ne peut être, ſans ſavoir comment elle eſt en ſoi* ; il ſuit, qu'on peut connoitre *les propriétés d'une choſe, ſon exiſtence, & ſavoir ce qu'elle n'eſt pas* (*b*) ſans connoitre entierement l'être intime, la ſubſtance, le fonds de l'exiſtence de cette choſe ; & comme (*c*) les propriétés d'une choſe ne ſont rien que la choſe même en tant que telle, c'eſt-à-dire, la choſe telle qu'elle eſt en conſéquence & par la neceſſité reciproque de ſa ſubſtance & de ſes proprietés, il ſuit, que

(*a*) N°. CLXXXIV. & ſuiv.
(*b*) N°. CXVIII—CXXIII. (*c*) CXXVIII.

que le fonds de l'éxiſtence d'une choſe n'étant point different de la chòſe même, les proprietés d'une choſe & la choſe même ne ſont qu'un, & qu'il n'y auroit point de proprietés s'il n'y avoit pas une ſubſtance éxiſtante, ni de ſubſtance éxiſtante s'il n'y avoit point de propriétés, & qu'ainſi plus on connoit de propriétés d'une choſe plus on connoit qu'elle eſt, l'eſpece de ſa ſubſtance, le fonds de ſon exiſtence, ce qu'il n'eſt pas, ce qu'il ne peut pas être, & qu'ainſi par les termes mêmes à moins que de connoitre très-diſtinctement toutes les propriétés d'un être la connoiſſance qu'on en a ne merite pas le nom de connoiſſance abſolument parfaite, totale, comprehenſive; qu'ainſi dans la ſuppoſition que nous n'ayons la connoiſſance complette d'aucune choſe, ſuppoſition qui n'eſt peut-être que trop juſte, nous ne pouvons rien connoitre que par abſtraction (*a*), puiſque quand bien même nous conſiderrions ſous une ſeule idée, par un ſeul ſentiment, toutes les propriétés connues d'une choſe, notre idée, notre connoiſſance ne laiſſeroit pas que d'être une idée, une connoiſſance abſtraite de la totalité d'un être quelconque, puiſque cette totalité reſteroit encore inconnue; mais quelqu'inconnue que ſoit la totalité d'un être il n'y a pas lieu de douter qu'il exiſte lorſqu'on ſent qu'il doit néceſſairement exiſter, puiſque dès que l'on connoit quelquechoſe par quelqu'endroit, c'eſt-à-dire, dès qu'on en connoit quelques propriétés, il eſt impoſſible quil n'y ait pas une réalité quelconque. Ainſi, quoi qu'on n'ait pas une connoiſſance comprehenſive d'une choſe, *ce quon ſait ne pouvoir pas ne point être, tout inconnu qu'il eſt, eſt quelquechoſe d'auſſi réel & d'auſſi vrai que ce qui eſt le mieux connu.* C'eſt ce qui a été demontré par tout ce qui précede, & d'où il reſulte par rapport à nous, *que la néceſſité d'une choſe ne depend point de la connoiſſance parfaite de ce que la choſe eſt en ſoi, mais ſeulement de la connoiſſance diſtincte de quelquechoſe qui la ſuppoſe néceſſairement.*

CXCIII.

(*a*) N°. CXIV.

CXCIII.

Theoreme.

DEs qu'il ſe trouve deux ou pluſieurs propriétés dans un être, ces propriétés ſont differentes.

Cela eſt évident par les termes. Où il y a pluralité il y a nombre, par conſequent, répétition d'unités; mais une ſeule propriété qui ne feroit que repétée pluſieurs fois ne ſeroit, par les termes mêmes, qu'une ſeule propriété pluſieurs fois repétée, ce qui ne feroit que pluſieurs répetitions & non pluſieurs propriétés. D'ailleurs, où il n'y a point de difference il n'y a, par les termes mêmes, ni diſtinction ni pluralité; ce qui eſt eſt tel qu'il eſt & n'eſt pas autre. Si un & un font deux, c'eſt parce que l'un n'eſt pas l'autre. Il eſt contradictoire que le même un ſoit deux uns, & qu'il ne ſoit pas le même s'il n'y a point de difference.

CXCIV.

Theoreme.

LEs propriétés qui ſe ſuppoſent néceſſairement ſont les propriétés d'un même être.

Puiſqu'il eſt contradictoire qu'une choſe ne ſoit pas ce qu'elle eſt, il eſt impoſſible qu'elle ne ſoit pas ce qu'elle eſt, par conſéquent, elle eſt néceſſairement ce qu'elle eſt. (*a*) Les propriétés d'un être ne ſont que l'être même en tant que tel. Il eſt contradictoire & par conſéquent impoſſible qu'il ſoit tel & qu'il ſoit autrement, & qu'étant néceſſairement tel les propriétés qui le ſont tel ne ſe ſuppoſent pas néceſſairement, puiſqu'il s'enſuivroit que cet être ſeroit néceſſairement tel en n'étant pas néceſſairement tel, ce qui eſt abſurde.

(*a*) Obſ. CXCII.

CXCV.

CXCV.

Corollaire.

DOnc, toutes propriétés dont les unes ne suppo-
sent pas nécessairement les autres sont les pro-
priétés de differens êtres, soit simples, sont composés.

CXCVI.

Theoreme.

*TOutes propriétés contraires à d'autres propriétés suppo-
sent des Etres de nature differente.*

Puisque ce qui implique contradiction est non seu-
lement faux mais impossible, & que par conséquent il
est impossible qu'une chose soit differente d'elle-mê-
me; puisque d'ailleurs les propriétés d'un être ne
sont rien autre chose que l'être même, il est donc
impossible que le même être puisse avoir deux pro-
priétés contraires ; & puisque toute propriété sup-
pose un être, & un être une substance qui lui soit
propre, puisque rien ne peut subsister sans sub-
stance ; il suit, que deux propriétés contraires
supposent nécessairement des êtres de substances
contraires, c'est-à-dire, *de nature differente.*

Fin du Livre Quatrieme.



RECHER-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES,

LIVRE CINQUIEME:

Des Etres possibles & nécessaires. Des Causes & des Effets.

Felix qui potuit rerum cognoscere caussas.

VIRGIL.

CHAPITRE IX.

Observation sur les Mots. Recherches sur l'existence du Possible & du Necessaire.

CXCVII.

Observation.

PUisque les mots sont les signes de mes sentimens ou de mes idées (*a*) & que tout signe est arbitraire, il suit, ainsi que je l'ai deja remarqué, que les mots ne peuvent à proprement parler *donner des idées*, mais simplement *les réveiller*; desorte que si je n'avois pas en moi independamment des mots les idées dont ils sont les signes, & que je n'entendisse pas précisément ce dont ils sont les signes

(*a*) N°. LVII.

fignes, je n'entendrois non plus ce qu'on me diroit qu'un aveugle quand on lui parle des couleurs; mais puifque les mots font des fignes & que fans cela ce ne feroit que des fons, il faut de même, ainfi que je l'ai encore remarqué, que chaque mot exprime quelquechofe qui foit; & comme rien ne peut être fans avoir une exiftence quelconque, il faut donc que, *quelquechofe que ce foit qu'un mot exprime, ce quelquechofe exifte neceffairement de quelque maniere que ce foit* (*a*). Or, comme l'impoffible n'eft que la négation abfolue de ce qui eft ou peut être dans la nature des chofes, il fuit que rien d'impoffible ne pouvant être exprimé que par des termes negatifs ou les termes contradictoires qui affirment la chofe niée, tout mot fignifie donc quelque chofe de *poffible* ou de *neceffaire*, quelquechofe dont l'exiftence eft poffible ou néceffaire. Soit donc ce

Principe Ontologique.

CXCVIII.

Tout ce qui eft, eft quelquechofe de néceffaire ou de poffible. Et cet autre

Principe Metaphyfique.

CXCIX.

On ne peut avoir d'idée que de ce qui eft ou de ce qui peut être, du poffible, ou du neceffaire. Et cet autre

Principe Logique.

CC.

Tout mot fignifie quelquechofe qui peut être ou qui eft néceffairement, c'eft-à-dire, *quelquechofe de* poffible *ou de* néceffaire.

(*a*) N°. CXXXV.

Observation.

UNe *chose simplement possible* (*a*) est une chose qui *n'est pas rien, ce n'est que la négation d'une existence effectuée*, mais l'affirmation de quelquechose qui peut devenir actuel ou effectué. Ainsi dès qu'elle n'est pas rien elle existe, par conséquent, de quelque maniere que ce soit, elle n'est point effectué, par consequent, elle n'existe pas actuellement & de fait. Où est donc son existence? Ne tombé-je point ici en contradiction? Non: Car je ne dis pas qu'elle existe & qu'elle n'existe pas, ce qui seroit contradictoire & impossible; desorte que je ne pourrois pas avoir d'idée de la chose dont je parle, & j'en ai une. Quelle est donc l'idée que j'ai du *possible*? Voyons sur quoi elle est fondée, & comment je puis l'avoir.

Je me leve, & je sens que je puis rester assis, que je puis me promener ou faire des choses que je ne fais point, & je dis (*b*), qu'il est *possible* que je me leve, que je reste assis, que je me promene, ou que je fasse quelqu'autre chose; & même quand je les fais, je dis qu'il *m'est possible* de ne les pas faire, parce que je puis cesser d'agir.

Je vais dans une maison où je dis que je pourrois bien trouver un Cavalier de ma connoissance avec une Dame de ses amies s'ils ne sont point allés à l'Opera, & je dis qu'il *est possible* que je les trouve ou que je ne les trouve point parce qu'il est *possible* qu'ils soient allés à l'Opera. Je vois d'ailleurs plusieurs autres choses qui varient presque sans cesse, qui changent de forme & de situation, & je dis que puisque ces choses varient & changent de forme & de situation, il *n'est pas impossible qu'elles* puissent changer & par conséquent qu'il *est possible* qu'elles changent; mais comme il seroit contradictoire qu'elles pussent changer si elles ne pouvoient point changer, je dis que lors même qu'elles sont telles elles ne sont nécessairement telles que *conditionellement*

(*a*) N°. CLXXXIX. (*b*) N°. CXXX.

ment à quelquechose qui les fait telles & qui *peut cesser de les faire telles puisqu'elles peuvent être autrement*; desorte qu'elles ne sont nécessairement ce qu'elles sont que lorsqu'elles sont actuelles, mais qu'elles sont toujours *essentiellement possibles*; & c'est ainsi que je dis que *le possible* est *ce qui peut être ou n'être pas actuel ou effectué*, en prenant ces termes l'un pour l'autre.

Si je ne sentois pas que je puis faire toutes ces choses que j'ai remarqué que je peux faire & qu'en effet je ne pûs les faire, ces choses me seroient *impossibles* (*a*), puisqu'il seroit contradictoire que je ne pusse faire une chose & que je la fisse; ainsi ce n'est que dans *le sentiment de mon pouvoir* que *je connois les choses qui me sont possibles*, ce n'est que dans *le sentiment de mon pouvoir* que j'en trouve les idées; & *l'existence possible de ces choses n'est que dans le pouvoir que j'ai de les faire*, & elles n'ont une existence actuelle que lorsque je les fais ou que je les ai faites.

Ainsi l'existence du simple possible non effectué n'est rien de *réel* que (*b*) *la proprieté qui se trouve dans un être actuel*, & *l'idée du possible n'est que le jugement de l'esprit fondé sur l'idée de cette proprieté si une seule suffit, ou l'union de deux ou même de plusieurs proprietés si une seule ne suffit pas*. Et comme les proprietés d'un être ne sont que des idées abstraites de l'être même, (*c*) l'existence du possible non effectué ne consistant que dans ces propriétés; il suit, qu'il ne consiste que dans l'être même, ce qui doit être, puisque conformément aux principes (N°. CXXII, CXXIII.) le *rien n'a point de propriétés*, & que *toute propriété suppose un être*.

Mais puisque par la définition (*d*) *le possible est ce qui peut être ou n'être pas effectué*, il suit par les termes mêmes, que ce qui n'est que possible ne le seroit pas s'il ne pouvoit être effectué. Devenir ce qu'on est c'est une contradiction, on devient ce qu'on n'est pas; ainsi le possible qui devient effectué devient ce qu'il n'étoit pas.

(*a*) N°. CXXXII. (*b*) N°. CXXX.
(*c*) N°. CXV. (*d*) N°. CXXX.

CCI.

Obſervation.

SOient A & B deux objets quelconques. Je dis que je puis conſiderer A par ce qu'il eſt en lui même, par le ſeul rapport que tous les traits qui le compoſent ont entre eux, ou je puis le conſiderer par rapport à B; & j'appelle *ce qu'eſt A ainſi conſideré par ce qu'il eſt en ſoi-même*, l'état *d'A par rapport à lui, l'état de l'A par rapport à l'A*; & j'appelle *ce qu'eſt A conſidére par rapport à B*, l'état *d'A par rapport à B*, c'eſt-à-dire, *ce qu'eſt A relativement à B:*

Maniere d'être. Ainſi j'entends par l'état d'un être *la maniere dont cet être exiſte par rapport à ſoi ou relativement à d'autres êtres.* Si A perſiſte dans le même état je dis qu'il ne lui arrivera aucun changement, puiſqu'il eſt contradictoire qu'il ſe trouve dans un autre état & qu'il ſoit toujours de même, ſoit par rapport à ſoi ou relativement à d'autres.

CCII.

Remarque.

J'Appelle *Action*, ce par quoi *un être ſe donne actuellement à ſoi-même ou donne à un autre un état different ou une nouvelle maniere d'être*, ce qui eſt la même choſe. Ainſi je dis:

Lemme Premier.

ON ne paſſe point d'un état dans un autre ſans changement, & tout changement ſuppoſe une action.

Lemme Second.

L'Action eſt l'effet d'un pouvoir agiſſant, & le pouvoir agiſſant eſt la proprieté d'un être actif ou agiſſant.

Corol-

Corollaire.

DOnc, tout possible suppose un être agissant; puisque tout possible étant ce qui peut être ou n'être pas effectué, tout possible doit pouvoir passer d'un état à un autre, & que tout changement suppose une action & une action un être agissant.

CCIII.

Remarque.

QUand je dis, j'appelle une *action* ce *par quoi un être se donne actuellement à soi-même ou donne à un autre un état different ou une nouvelle maniere d'être*, je définis ce que j'entends par *action* & je sens évidemment, que rien ne peut changer d'état, de simple possible par exemple devenir un possible effectué, sans une action qui opere ce changement. Mais quoique cela soit évident & que les termes dont je me suis servi expriment le sentiment que j'ai de ce qu'on appelle *action*, il me semble que j'entends bien le mot, & que j'ai un sentiment très-vif de la chose, mais que je ne ferois pas mal encore de l'examiner; de façon que si je n'en ai pas un sentiment plus vif, j'en aye cependant une connoissance plus distincte.

CCIV.

Remarque.

L'Idée d'action devroit-elle être mise au rang de ces idées dont il est parlé dans le VIII. Chapitre de la Premiere Partie de la *Logique de Port-Royal*, où on dit, qu'*une idée peut être claire & confuse*? Voici ce qui se lit dans ce Chapitre. *On peut distinguer dans une idée la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion; car on peut dire, qu'une idée nous est claire quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit pas distincte, comme l'idée de la douleur nous frappe très-vive-*

 ment,

ment, & selon cela peut être appellée claire, & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous represente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit. Néanmoins on peut dire, que toute idée est distincte en tant que claire & que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frape est clair, & est distinct aussi, mais ce qui est confus qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair, l'idée que chacun a de soi-même comme d'une chose qui pense, est très-claire, & de même aussi l'idée de toutes les dependances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer.

L'Auteur met encore au rang de ces idées celles de *la substance étendue*, de *la figure*, du *mouvement*, du *repos*, de l'*être*, de l'*existence*, de *la durée*, de *l'ordre*, du *nombre*; & il ajoute, que *toutes ces idées-là sont si claires que souvent en les voulant éclaircir d'avantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.*

Je ne sai pas si tout ceci est exactement vrai; il y a lieu de le croire. La *Logique de Port-Royal* est un Ouvrage qui vient de bonne main; & comme les idées de *juger*, *raisonner*, *douter*, *vouloir*, sont mises au rang des idées claires, celle d'*agir* y doit sans doute être mise; mais je ne vois pas qu'en voulant éclaircir d'avantage des idées claires & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcisse, à moins qu'on ne les confonde avec d'autres idées qui ne les supposent pas nécessairement, & ce n'est que dans ce cas qu'on peut souvent les obscurcir, mais je vois au contraire, que si sans perdre une idée claire de vuë, on s'en sert pour examiner ce qu'elle suppose nécessairement, les autres idées qu'elle suppose & qu'on n'appercevoit que confusément devenant alors plus claires, il en resulte un plus grand dégré de lumiere & qu'une idée très-claire le devient encore plus par la clarté de celles qu'elle suppose & qui reflechissent nécessairement sur elle. N'arrive-t-il pas qu'on prend souvent pour des idées claires ce qui ne l'est pas, & que même souvent on combat des idées claires? Il y a des Philosophes qui ne doutent pas que l'idée de

de la Pésanteur, de l'Attraction, & du Vuide ne soient si claires, que j'en connois qui assurent que la pésanteur suppose un corps pesant, qui soutiennent que l'idée de l'impulsion n'est pas plus claire que l'idée de l'attraction, & que l'idée d'une éspace vuide de matiere est la plus simple, la plus claire, & la premiere de toutes nos idées après celle de notre existence; tandis que d'autres Philosophes regardent l'Attraction comme une chose dont l'impossibilité est bien prouvée, qu'ils croyent que la Pésanteur n'est que l'action d'un corps sur un autre qu'il pousse, & qu'une boëte pleine d'or ou de plomb est plus remplie de matiere que si elle n'étoit pleine que d'air ou de plumes; preuve qu'il ne faut pas admettre aisément pour idées claires, les idées même les plus claires, & qu'il ne faut les recevoir pour telles qu'après en avoir démontré la nécessité par l'impossibilité du contraire, ce qui suppose qu'il ne faut pas se contenter de celles que nous formons naturellement, parce que naturellement nous sommes sujets à l'erreur & que ce n'est que par l'évidence que nous pouvons nous assurer de la clarté des idées même qu'elle suppose.

Desorte qu'au hazard de ne voir que ce que j'ai deja vu, & malgré le sentiment très-vif que j'ai de ce que j'entends par *action*, dussé-je ne retomber que dans des repetitions, je vais encore examiner ce que ce peut être que ce *ce* par quoi un être se donne ou donne à un autre un état different ou une nouvelle maniere d'être.

C C V.

Observation.

QU'il y ait de l'action, qu'il y ait quelquechose par quoi un être se donne ou donne à un autre une nouvelle maniere d'ètre, je le sens si parfaitement que je ne sens pas mieux ma propre existence, & que ce que j'appelle en moi la vie ne me paroit être autre chose que l'effet d'une action continuée,

comme ce que j'appelle changement ou mouvement dans les êtres que je vois.

En effet, je ſens que je penſe & que je reflechis ſur mes penſées, que je compare deux ou pluſieurs idées, que je m'empêche de juger, que j'examine de nouveau, que je juge enſuite, qu'en conſéquence de mes jugemens je m'approuve ou je me condamne, je ſens de la joie ou de la triſteſſe, c'eſt-à-dire, que je *deviens* joyeux ou triſte. Or *moi comparant diverſes idées ou ſuſpendant mon jugement* je ſuis dans un état *different de moi jugeant de ces idées*. Le ſentiment que j'ai de moi-même lorſque je paſſe ainſi d'un état à un autre eſt un ſentiment de vie ou d'activité ſi vif & ſi clair que je ne ſens pas mieux ma propre exiſtence & que ce n'eſt même que par là que je la connois: D'où je conclus, que j'*agis* ou que je fais un *acte* ou une *action* quand je paſſe ainſi d'un état à un autre. Il m'arrive même quelquefois de me ſentir ſi porté à faire certaines choſes ou à juger d'une certaine maniere, qu'il me ſemble que quelquechoſe m'attire & par conſéquent *agit* ſur moi, & que j'eprouve alors un ſentiment tout different des ſimples actes de penſer, de reflechir, de juger, non ſeulement par l'attrait que je ſens, mais par l'*effort* que je fais pour y reſiſter. Or, *faire un effort* ſuppoſe *une puiſſance* capable d'employer plus ou moins de force, d'où eſt venu le mot *d'effort*, c'eſt-à-dire, *une puiſſance capable d'agir plus ou moins*; car une puiſſance incapable d'agir, ſeroit une puiſſance qui ne pourroit rien faire, une puiſſance qui *ne ſeroit pas puiſſance*, ce qui eſt contradictoire. Or, une puiſſance capable d'agir eſt une puiſſance active, une puiſſance active eſt *la propriété d'un être*, puiſque *le rien n'a point de proprietés*; ainſi, qui dit *puiſſance active* dit *un être actif* (*a*), c'eſt-à-dire, un être capable d'agir, par conſéquent un être capable de produire une action. Ainſi *l'action* n'eſt que *l'effet d'un être actif qui agit pour ſe donner ou donner à quelqu'autre choſe ce qu'il n'a pas*: Je dis *ce qu'il n'a pas*, parce qu'*on ne ſe donne point ce qu'on a*. Quand je ſuis aſſis & que je me

(*a*) N°. CXLIII--CXLIV.

me leve, je me donne en me levant une nouvelle maniere d'être que je n'avois pas; j'étois assis, je me fais être debout, si j'avois été debout je n'aurois pu me lever. Je jette une balle à plus de cinquante pas de moi & même avant sa chute je lui fais décrire en l'air une fort grande courbe. Cette boule n'avoit pas le mouvement que je lui ai donné, & ce qu'il y a de plus surprenant, *c'est que je ne l'avois pas moi même quoique je le lui ai donné.* Cependant quelque surprenant que cela soit, cela doit être, puisque *ce mouvement n'est qu'un effet de l'action possible d'une puissance capable d'effectuer ce qui n'est que simplement possible & qu'elle ne le peut rendre tel que par une action capable de le produire*, puisqu'autrement ce qui lui seroit possible ne pourroit être effectué, c'est-à-dire, que ce qui lui seroit possible ne seroit pas possible, ce qui est une contradiction bien evidente. Soit donc ce

Principe Ontologique.

Tout ce qui n'est possible que par l'action d'une puissance active suppose une puissance active capable de le produire.

Remarque.

Mais si le possible est tel qu'il suppose deux ou plusieurs puissances actives, comme dans l'exemple du Cavalier & de la Dame que je trouverois dans une maison s'ils n'alloient point à l'Opera, (car il est clair dans cet exemple que leur rencontre que je regarde comme possible suppose deux ou plusieurs puissances actives, c'est-à-dire, celle du Cavalier, de la Dame & la mienne, & celles d'autres encore, si le Cavalier, la Dame, ou moi en dependions), il seroit donc vrai, que cette rencontre que je regarde comme possible exigeroit plusieurs puissances actives & qu'ainsi il faut ajouter au principe précedent ces paroles, *ou plusieurs puissances actives*, & même je sens qu'on doit encore y ajouter

celles-ci, *ou plusieurs puissances passives* ; & exposer ainsi ce

CCVI.

Principe Ontologique.

TOut *ce qui n'est possible que par l'action d'une ou de plusieurs puissances actives & passives suppose ces puissances pour être simplement possible & pour devenir actuel.* En effet, puisque je remarque que plusieurs choses varient sans cesse, qu'elles changent de forme & de situation, il faut ou qu'elles se changent par leur propre puissance active, ou qu'elles soient changées par la puissance active de quelqu'autre être, ou du moins par une puissance agissante quelle qu'elle soit, car le rien n'a point de propriétés.

J'imagine une statue de marbre qui n'existe point actuellement; mais par cela même que je l'imagine (*a*), il faut qu'elle existe possiblement, il faut qu'elle soit possible. Je ne puis avoir d'idée que de ce qui est ou de ce qui peut être; cette statue peut donc être sans doute puisque je l'imagine, & elle est deja possiblement. Mais où est-elle? La question est aisée à resoudre. Puisque cette statue doit être de marbre, il faut donc qu'elle existe possiblement dans du marbre qui n'est pas elle, mais dont elle peut être formée, puisqu'elle y existe, possiblement, si le marbre n'est pas un être actif, s'il ne peut pas lui-même changer son état de bloc, par exemple, en celui de statue, il faut donc qu'un être actif ou agissant lui donne ce changement, & pour que cet être actif ou agissant le lui donne, il faut qu'il ait le pouvoir de le lui donner; ainsi cet *Etre actif ou agissant* sera la puissance active ou agissante & le *bloc de marbre* la puissance passive que la statue possible que j'imagine suppose nécessairement pour devenir effective, & l'existence de cette statue supposoit celle du marbre & celle de l'être actif ou agissant qui l'en a formée. Ainsi

(*a*) N°. CLXXXIX, CXXXV.

Ainſi c'eſt dans le pouvoir actif ou agiſſant de l'un & dans le pouvoir paſſif de l'autre qu'étoit l'exiſtence de la ſtatue que j'imaginois (*a*), conformément au princicipe precedent. J'avoue que le mot de *puiſſance* excite ſi naturellement l'idée d'un être actif, que ce mot ne paroit pas convenir à un être qui ne peut être qu'agité & non pas agiſſant par ſoi-même. Cependant comme il eſt vrai que *ce ſur quoi un être actif agit* doit pouvoir être le ſujet de l'action de l'être actif, on peut regarder *ce pouvoir d'être le ſujet* comme une *puiſſance paſſive.*

CCVII.

Remarque.

C'Eſt ſur ce principe, *tout poſſible ſuppoſe une ou pluſieurs puiſſances actives ou paſſives*, & conſéquemment à quelques autres principes d'Ontologie & de Théologie Morale, que *Saint* AUGUSTIN *a* dit, *Qui te creavit ſine te, non te ſalvabit ſine te*, celui *qui t'a créé ſans toi ne te ſauvera pas ſans toi.* Ce Saint qui croyoit que l'homme étoit un compoſé de deux ſubſtances differentes, dont l'une n'étoit que paſſive & deſtructible, c'eſt *le Corps*, & l'autre active & immortelle, c'eſt *l'Ame*; que l'homme, dis-je, n'étoit qu'un être poſſible dont l'exiſtence actuelle étoit l'effet de la puiſſance d'un Dieu Créateur & juſte remunerateur du Bien & du Mal, regardoit le ſalut de l'homme comme un bonheur poſſible dont Dieu ne feroit jouir l'ame qu'en conſéquence du bien qu'elle auroit fait lors de ſon union avec le corps; deſorte que ſi l'homme faiſoit mal au lieu de faire bien, ce bonheur poſſible ne deviendroit point pour lui actuel. Ainſi la puiſſance active de l'homme devenoit une des puiſſances neceſſaires à l'état du ſalut, & ſans le bon uſage de cette puiſſance ſon ſalut qui n'eſt que poſſible ne ſera jamais actuel; au lieu que l'homme n'étant qu'un ſimple poſſible avant que d'être actuel il ne pouvoit coöperer à ſon exiſtence.

(*a*) N°. CXCVI.

tence. Il est vrai toutefois, qu'il y a des personnes qui exposent la Doctrine de *Saint* AUGUSTIN de maniere qu'il semble que ce Saint n'ait pas regardé l'homme comme maitre de ses actions, même à raison d'une puissance bornée, & par conséquent comme n'étant point un être actif par lui-même, auquel cas l'homme ne contribueroit à l'operation de son salut que comme un bloc de marbre contribue à la formation d'une statue.

Quoiqu'il en soit, sans m'écarter de mon sujet, ce que je viens de trouver à l'égard du possible prouve bien qu'on ne peut ni examiner avec trop d'attention, ni demontrer avec trop de soin, ni avoir trop de scrupule à admettre les choses qui paroissent les plus claires & les plus simples, crainte que sous prétexte qu'il ne faut point definir ni demontrer des choses claires, il arrive qu'on ne demêle pas assez tous les sens & les rapports d'un terme ou d'une proposition. Par exemple, ce Principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, nemo *dat quod non habet*, est cité par DU HAMEL (*a*) comme un de ces principes qu'un homme raisonnable ne doit point chercher à demontrer. Cependant ce principe a beau être regardé par DU HAMEL comme un Axiome & être même muni de l'autorité de PLATON & de CLAUBERG que DU HAMEL cite. Si l'on fait attention à la simple definition du possible & au premier principe qui en resulte, on trouvera que ce Principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas* est faux & ne peut être vrai qu'à l'egard des êtres purement passifs, encore renferme-t-il une equivoque dans le mot *donne*; car on ne peut pas proprement dire, qu'un être non actif *donne*, puisqu'il n'agit point par lui-même, tout ce qui peut lui arriver c'est de *trans-mettre* ce qu'un être actif lui a veritablement donné.

Lorsqu'il arrive que par une boule mise en mouvement une autre est aussi mise en mouvement, il n'arrive à la premiere que de *transmettre* à cette autre le mouvement qu'un Etre actif lui a *donné*, c'est-à-dire,

(*a*) *De Mente humana*,

à-dire, que la ſeconde boule n'eſt miſe en mouvement que mediatement par la premiere en conſéquence de l'action d'un être actif; ainſi c'eſt en ce ſens ſeulement que ce principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, eſt vrai. Mais quand un être agit par lui-même, qu'il ſe donne ou donne à un autre une nouvelle maniere d'être, il eſt évident, que le principe *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, eſt faux, parce qu'en ce cas *donner* ne veut pas dire *tranſmettre*, mais *produire*, lequel verbe *produire* marque une veritable action par laquelle, non ce qu'on avoit eſt donné, mais ce qui n'étoit pas eſt produit.

Or, comme il faut qu'un principe à moins que d'être un principe d'erreur ſoit une propoſition neceſſairement vraie & par conſéquent evidente par l'impoſſibilité du contraire, & qu'ainſi elle n'admet ni équivoque ni fauſſeté, au lieu de dire, *on ne donne point ce qu'on n'a pas*, il faut dire, *on ne donne point ce qu'on n'a pas le pouvoir de donner*, ou, *rien ne donne ce qu'il ne peut donner*. Car quand même il n'y auroit aucun poſſible effectué dans la nature, & qu'il n'y auroit aucun être actif, il ſera toujours vrai, que *rien ne donne ce qu'il ne peut donner*, parce qu'il implique contradiction qu'on donne ce qu'on ne peut pas donner; au lieu que s'il y a des choſes poſſibles dans la nature & qu'il y ait des êtres actifs ou même un ſeul, *rien ne donne ce qu'il n'a pas* ſeroit un principe equivoque & propre par conſéquent à jetter dans l'erreur. Soient donc ces

Principes Metaphyſiques.

CCVIII.

Rien ne donne ce qu'il ne peut donner.

CCIX.

On ne donne qu'à ce qui n'a pas ce qu'on donne.

CCX.

CCX.

ON ne reçoit que ce qu'on n'a pas.

CCXI.

ON n'aquiert que ce qu'on n'a pas.

CCXII.

ON ne produit que ce qui n'est point.

Comme je ne produis point cent louis je ne puis les donner si je ne les ai pas, desorte qu'il faut que je les reçoive avant que de les donner, quelqu'envie que j'aye de les donner : Ainsi je ne suis qu'une puissance passive à l'égard de cent louis, & quand je les donne moi à un autre je ne fais Physiquement que transmettre ce que j'ai reçu quoique j'agisse en les donnant. Mais lorsque je reflechis, que je compare, que je juge, ou que je me leve, que je jette une pierre, que je peins un tableau, je donne à moi, à la pierre, aux couleurs, une nouvelle maniere d'être, je produis en moi ce qui n'étoit pas, je donne à la pierre & aux couleurs ce qu'elles n'avoient pas & que je produis.

Ceci prouve l'attention qu'il faut faire aux termes & la précaution qu'il faut avoir de demontrer plutôt inutilement des choses très-claires que de s'exposer faute de cette precaution à être surpris par un terme equivoque ou non suffisamment déterminé. Il me semble que de tous les Verbes il n'y en a point qui soient plus propres à induire en erreur que les Verbes *se mouvoir*, *agir*, *faire*, & *donner*, sur tout ce dernier, parce que ne signifiant proprement en soi qu'*agir relativement à quelqu'un ou à quelquechose*, on peut l'appliquer à tout, desorte qu'il ne tire sa determination que de l'idée des termes qu'on lui adjoint: Ainsi, tantôt il signifie *s'occuper*, comme lorsqu'on dit *donner son tems*; tantôt *juger*, comme

comme lorſqu'on dit *donner gain de cauſe*; tantôt *inſtruire*, comme lorſqu'on dit *donner des lumieres, des nouvelles*; quelquefois il s'employe pour *exciter*, comme *donner du courage*, donner *des idées*; quelquefois pour *inſpirer*, ou *être l'occaſion que quelqu'un faſſe quelque-choſe*, ou *ſoit affecté de quelque paſſion*, comme lorſqu'on dit *donner du gout pour l'etude, donner de l'amour, donner de la joie*; il ſignifie *promettre*, quand on dit *donner ſa parole*; & *donner des paroles* ſignifie ou *tromper*, ou *ne pas repondre poſitivement*, ou *parler ſans entendre ce qu'on dit*. On ne finiroit point au ſujet de ce Verbe; mais je ne fais pas ici un Dictionaire, je cherche ſeulement de quoi contribuer à en faire un bon : Des recherches où on ſeroit aſſez heureux pour decouvrir la Verité & l'exprimer clairement, ſerviroient bien au fonds d'un excellent Dictionaire.

CCXIII.

Obſervation.

DAns la ſuppoſition qu'il n'y eut point de marbre exiſtant dans l'univers, l'exiſtence poſſible d'une ſtatue de marbre ne pourroit exiſter dans du marbre exiſtant actuellement, elle ne ſeroit donc que dans ce qui pourroit devenir marbre; & ſi rien de ce qui peut devenir marbre n'exiſtoit, la ſtatue de marbre ne ſeroit pas poſſible, conformément au Principe CXCVI, à moins qu'il n'y eut quelqu'être capable de produire ce qui pourroit devenir marbre, & ſans cela je ne pourrois avoir aucune idée de cette ſtatue, puiſqu'on ne peut avoir d'idée de ce qui n'eſt ni ne peut être. Or, puiſqu'il eſt impoſſible que *ce qui eſt ne ſoit pas*, que *ce qui eſt tel ſoit autrement*, qu'il *eſt impoſſible d'avoir l'idée de ce qui n'eſt ni ne peut être*, que *j'ai l'idée d'une ſtatue de marbre*, & qu'ainſi *l'exiſtence poſſible de cette ſtatue eſt néceſſairement poſſible*; il faut neceſſairement, ou que le marbre exiſte néceſſairement, ou que ce qui peut devenir marbre exiſte néceſſairement, ou qu'il y ait quelque puiſſance active ou agiſſante capable de produire ce qui peut devenir marbre. Le rien ne peut être

être ni ſenti, ni connu, ni comparé, ni imaginé. Si donc une choſe poſſible qui n'étant point réellement exiſtante eſt cependant ſentie, connue, ou imaginée, il faut néceſſairement qu'il y ait une puiſſance réelle quelconque capable de la produire, & que cette choſe tant qu'elle n'exiſte point en elle-même ne ſoit par rapport à moi qu'une conſéquence que mon eſprit tire de l'idée d'une puiſſance réelle quelconque. Et ſi, conformément à la ſuppoſition, ni le marbre, ni ce qui peut dévenir marbre n'exiſte, l'exiſtence du marbre ou de ce qui peut devenir marbre, n'étant que poſſible, mais néceſſairement poſſible, l'exiſtence poſſible du marbre ou de ce qui peut le devenir exiſte néceſſairement; &, par conſéquent, l'exiſtence poſſible de ma ſtatue exiſte néceſſairement dans la puiſſance active ou agiſſante capable de produire ce qui devient marbre & ſtatue de marbre, ce que je dis conſéquemment aux Principes CXXII. & CXXIII. D'où je conclus, que l'exiſtence poſſible de quelquechoſe que ce ſoit ſuppoſe une exiſtence neceſſaire quelconque capable de rendre cette exiſtence actuelle. Soit donc ce

CCXIV.

Principe Ontologique.

Tout poſſible ſuppoſe l'exiſtence neceſſaire d'un ou de pluſieurs êtres capables de le produire.

Mais ſi ni la ſtatue, ni le marbre, ni ce qui peut devenir marbre n'exiſtoit, & que l'être capable de les produire n'exiſtât pas auſſi; il eſt evident, par les termes mêmes, que ni la ſtatue, ni le marbre, ni ce qui le devient, ne ſeroient pas poſſibles, puiſqu'ils n'exiſteroient pas & que rien ne ſeroit capable de les produire, & qu'ainſi, ou la ſtatue & le marbre ou ce qui peut le devenir exiſte néceſſairement, ou que n'étant que des êtres poſſibles il y a un être, ou pluſieurs êtres capables de les produire, (*a*) puiſque la ſtatue ou le marbre ou ce qui peut

(*a*) N°. CLXXXVIII, CLXXXIX, CXC.

peut le devenir, *ne peuvent être que néceſſaires ou poſſibles & que le rien n'a point de propriétés.*

Lemme Premier.

DE ce qu'un être exiſte actuellement on ne peut pas conclure qu'il doive toujours exiſter, ni qu'il ait toujours exiſté, puiſque ſi c'eſt un être ſimplement poſſible, quand même il continueroit à jamais d'exiſter, il eſt vrai de dire qu'il auroit commencé d'exiſter: Ainſi de l'actualité de l'exiſtence on ne peut pas conclure la neceſſité éternelle de l'exiſtence.

Lemme Second.

DE la poſſibilité de l'exiſtence d'une choſe on ne peut conclure ſon exiſtence effectuée, mais néceſſairement la néceſſité d'une exiſtence quelconque capable de la produire, & ſi la choſe produiſante n'eſt que poſſible elle ſuppoſe elle-même une exiſtence néceſſaire quelconque qui la produiſe; deſorte que s'il n'y avoit rien que de ſimplement poſſible dans l'univers il n'y auroit rien d'exiſtant ni de poſſible, il n'y auroit jamais rien, ce qui eſt contradictoire.

CCXV.

Corollaire.

DOnc, dès qu'il y a quelquechoſe de poſſible, il y a néceſſairement une ou pluſieurs puiſſances capables de le produire, par conſéquent, un ou pluſieurs êtres puiſſans, ſoit actifs, ſoit agiſſans, ſoit même paſſifs, (*a*) néceſſairement exiſtans,

CCXVI.

Obſervation.

IL eſt évident, (*b*) qu'étant contradictoire qu'une choſe poſſible quelconque ſoit poſſible s'il n'y a quel-

(*a*) Princ. CXXII, CXXIII.
(*b*) N°. CCXIV. CXX.

quelque puissance capable de la produire, il est de même évident, qu'une chose possible qui existe effectuée existe nécessairement actuellement, (a) puisqu'il est contradictoire qu'elle existe actuellement & qu'elle n'existe pas actuellement. Mais il est de même evident, que cette chose n'étant de sa nature que possible, la nécessité de son existence lorsqu'elle est effectuée n'est qu'une necessité de conséquence, elle n'existe que parce qu'elle a été produite, elle n'existe nécessairement que parce qu'elle existe actuellement; mais elle n'existe point par la nécessité d'une existence absolue essentielle (b) qui ne puisse pas ne pas être. Comme pour être effectuée elle a eu besoin de la puissance qui a été capable de la produire & dans laquelle elle existoit nécessairement (c) comme possible, elle peut de même être detruite par une puissance capable de la détruire, ce qui est contradictoire à l'existence absolue, à l'existence absolument (d) nécessaire, c'est-à-dire, à l'existence d'un être qui ne peut pas ne point être, & qui par cela même est eternel, improduit, & indestructible. Je conçois par exemple comme possible une statue de marbre haute de deux cens pieds; pourquoi ne seroit-elle pas possible? Il ne faut pour l'effectuer que du marbre & des ouvriers. En la supposant actuellement effectuée il est certain qu'elle existeroit nécessairement, puisqu'il seroit contradictoire qu'elle existât & qu'elle n'existât pas; mais il est évident qu'elle n'existeroit que conséquemment aux puissances actives & passives qui l'auroient produite & qu'elle pourroit être detruite & par conséquent n'avoir plus d'existence, ainsi qu'il est arrivé au Colosse de Rhodes.

CCXVII.

Probleme.

UNe question à examiner maintenant c'est savoir, *si quoiqu'il soit nécessaire que de certaines Puissances,* c'est-

(a) Princ. LXXXIII. (b) Princ. CCXIV. N°. (d) Ibid. & Lem. I--II. (e) N°. CXXXIV.

c'eſt--à-dire, *que de certains êtres exiſtent pour que de certaines choſes ou de certains êtres poſſibles ſoient effectués, tous ces êtres quelconques ne ſont pas des êtres ſimplement poſſibles, dont l'exiſtence neceſſaire lors même qu'elle eſt néceſſaire n'eſt cependant que conditionellement néceſſaire, deſorte que tous ces êtres ne ſont que des êtres poſſibles, produits ou effectuées, & qui n'exiſtent point par une néceſſité d'exiſtence eſſentielle?* Ce qui ſe reduit à cette propoſition, ſavoir, *s'il y a un ou pluſieurs êtres exiſtans d'une exiſtence ſi néceſſaire qu'ils ne puiſſent pas ne point exiſter*; ou ce qui revient au même, (*a*) *s'il y a pluſieurs êtres Coéternels?*

Lemme Premier.

DE ce qu'un être exiſte actuellement on ne peut pas conclure qu'il doive toujours exiſter ni qu'il ait toujours exiſté; puiſque ſi c'eſt un être ſimplement poſſible, quand même il continueroit à jamais d'exiſter, il eſt vrai de dire qu'il auroit commencé d'exiſter. Ainſi de l'actualité de l'exiſtence, on ne peut pas conclure la neceſſité éternelle de l'exiſtence.

Lemme Second.

DE la poſſibilité de l'exiſtence d'une choſe on ne peut conclure *ſon exiſtence effectuée, mais néceſſairement la neceſſité d'une exiſtence quelconque capable de la produire & ſi la choſe produiſante n'eſt que poſſible, elle ſuppoſe elle-même une exiſtence neceſſaire quelconque qui la produiſe deſorte que s'il n'y avoit rien que de ſimplement poſſible dans l'univers, il n'y auroit rien d'exiſtant ni de poſſible ni il n'y auroit jamais rien, ce qui eſt contradictoire.*

CCXVIII.

Obſervation.

LA neceſſité de l'exiſtence éternelle eſt donc fondée ſur *l'impoſſibilité qu'il y a que rien exiſte,* & dès que quel-

(*a*) Lem. I. du N°. CCXIV.

quelquechose existe il faut d'une necessité absolue qu'il y ait quelquechose d'éternel, puisque le rien n'a point de proprietés. Il est évident par les termes mêmes, que

CCXIX.

Principe Metaphysique.

CE qui suffit est suffisant & que ce qui est suffisant n'exige nécessairement rien de plus.

CCXX.

Observation.

PAr la definition (*a*) *le rien* étant *la negation de l'existence*, il est contradictoire & par conséquent impossible que rien existe.

CCXXI.

PAr le Lemme II. ci-dessus, *il est impossible qu'il n'y ait pas quelque chose d'éternel, de nécessairement existant.*

CCXXII.

SOient A + B + C + D + E + F + G, plusieurs étres coëxistans. Je puis dire - G - F, c'est-à-dire, G & F peuvent exister ou n'exister pas & par conséquent n'être que des êtres possibles (*a*) sans contredire aux principes sur lesquels la certitude de la necessité d'une existence éternelle est fondée; mais si je puis dire - G - F je puis dire de même - E - D - C - B sans contradiction à ces mêmes principes, ainsi E, D, C, B, peuvent sans contradiction exister ou n'exister pas & par conséquent ne sont que des êtres simplement possibles puisqu'il feroit contradictoire qu'ils existassent nécessairement & qu'ils pussent éxister ou n'exister pas, puisque ce seroit exister sans necessité d'existence. Mais je ne puis dire moins A, parce qu'il ne resteroit que zero, c'est-à-dire, rien, qui

(*a*) N°. CXXI. (*b*) CCXIX, CCXX, CCXXI.

qui ne peut exiſter & qu'il faut néceſſairement que quelque choſe exiſte, qu'il eſt contradictoire qu'il n'y ait pas quelquechoſe qui exiſte, qu'il eſt contradictoire qu'il n'y ait pas quelquechoſe d'éternel, & par conſéquent de neceſſairement & eſſentiellement exiſtant. Soit donc pour

CCXXIII.

Principe Phyſique.

IL n'y a qu'un *Etre néceſſairement eſſentiellement exiſtant.* Il s'en preſente une autre Demonſtration.

Lemme Premier.

CE qui eſt néceſſaire ne peut pas ne point étre (*a*).

Lemme Second.

S'Il y a pluſieurs êtres ſi néceſſairement exiſtans qu'il eſt impoſſible qu'ils n'exiſtent pas, la pluralité de l'exiſtence eſt par les termes mêmes d'une neceſſité abſolue, deſorte qu'il eſt contradictoire que pluſieurs êtres n'exiſtent pas neceſſairement, & qu'il n'y auroit point d'exiſtence neceſſaire s'il n'y avoit pluralité d'exiſtence. Car s'il étoit poſſible qu'il y eut une exiſtence neceſſaire ſans pluralité d'exiſtence, il eſt evident par les termes mêmes que puiſqu'il ſeroit poſſible qu'il n'y eut pas une pluralité d'êtres néceſſairement exiſtans l'exiſtence de cette pluralité ne ſeroit que poſſible.

Lemme Troiſième.

S'Il y a pluſieurs êtres neceſſairement exiſtans, ou chacun exiſte neceſſairement par ſoi-même ou ils n'exiſtent neceſſairement que conjointement & conſéquemment les uns par les autres:

> *Alterutrum fatearis enim ſumaſque neceſſe eſt,*
> *Quorum utrúmque tibi effugium præcludit,*

dirai-je à LUCRECE en me ſervant de ſes propres

(*a*) Def. CXXXIV.

pres paroles. Dire que des êtres neceſſairement exiſtans n'exiſtent neceſſairement que conjointement ou conſequemment les uns par les autres, c'eſt dire, qu'une pluralité d'êtres neceſſairement exiſtans n'eſt pas une pluralité d'êtres neceſſairement exiſtans, ce qui eſt une contradiction manifeſte, c'eſt dire, que ce qui ne peut pas ne point exiſter n'exiſte que par ce qui peut ne pas exiſter, ce qui eſt une abſurdité.

Si A n'exiſte que conjointement & conſequemment à B, à C, à D, A n'exiſte donc pas neceſſairement par ſoi-même, & ſi B, C, D n'exiſtent que de la même maniere ils n'exiſtent donc point auſſi neceſſairement eſſentiellement par eux-mêmes. Les choſes ſont telles qu'elles ſont & ne ſont point (*a*) autres, une union d'êtres ou des êtres unis, une relation d'êtres ou des êtres entre ſoi relatifs, ce n'eſt que la même choſe. Il eſt donc evident que ſoit qu'A, B, C, D ſoient unis ou relatifs, s'ils n'exiſtent point eſſentiellement par eux-mêmes ils ne ſont qu'une union ou une relation d'êtres *non neceſſairement exiſtans* & par conſéquent d'êtres *ſimplement poſſibles.*

Si D ne peut exiſter ſans C, C ſans B, B ſans A, mais qu'A exiſte neceſſairement & eſſentiellement par lui-même, il eſt évident qu'il n'y a que l'exiſtence de A qui ſoit neceſſaire à B, à C, & à D, & qu'A peut exiſter independamment de B, de C, & de D, puiſqu'il ne les ſuppoſe point pour ſon exiſtence neceſſaire.

Si A ne peut exiſter ſans B, C, D, & de même B, C, D, ſans A, il eſt manifeſte que A, B, C, D ne ſont point quatre êtres puiſqu'ils n'ont qu'une même exiſtence & que par conſéquent A, B, C, D ne ſont que des attributs, des proprietés, des relations, des denominations ou des perſonalités d'un même être. Si A exiſte par ſoi-même neceſſairement, B neceſſairement par ſoi-même, C neceſſairement par ſoi-même, D neceſſairement par ſoi-même, A n'a pas beſoin de B pour exiſter, B n'a pas beſoin de C, C n'a pas beſoin de D, & reciproquement

(*a*) Obſ. XCVI

ment l'existence d'aucun n'a besoin de l'existence de l'autre, par conséquent, l'existence de l'un ne fait rien à l'existence de l'autre, par conséquent *la pluralité d'existences n'est pas necessaire à l'existence necessaire*, elle ne peut l'être que conditionellement à des existences possibles effectuées, par conséquent, *une pluralité d'êtres existans n'est qu'une pluralité d'êtres possibles qui en suppose seulement un seul de necessairement & essentiellement existant*, par conséquent, supposer qu'*il y a plusieurs êtres Eternels* étant supposer que *l'existence necessaire suppose une pluralité d'êtres*, c'est supposer *une necessité* qui *n'est pas necessaire*, supposer, contre le principe CCXX, que ce qui suffit ne suffit pas, que ce qui peut être ou n'être pas est pourtant ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui est une contradiction perpetuelle.

Ainsi, j'ai eu raison de dire dans la premiere Demonstration N°. CCXXII. que si A, B, C, D, E, F, G, sont un nombre d'êtres quelconques, je puis sans aller contre la necessité qu'exige l'impossibilité de la non-existance supposer tous ces êtres depuis G jusques à A exclusivement comme pouvant être ou n'être pas, c'est-à-dire, des *êtres possibles*, mais que je ne pouvois supposer A comme pouvant exister ou n'exister pas parce qu'en supposant qu'*il n'existât pas* ce seroit *supposer l'impossible* puisqu'il ne resteroit rien & qu'il est impossible que quelquechose n'existe pas necessairement de toute eternité, étant contradictoire que le rien existe & puisse produire quelquechose.

Remarque.

CE qui fait qu'on ne s'apperçoit pas d'abord de la contradiction de cette proposition, *il y a plusieurs êtres eternels*, c'est qu'on à l'idée de plusieurs êtres qui existent & qu'il implique contradiction que ce qui existe n'existe pas; d'où il est aisé de joindre la necessité d'exister avec une pluralité d'existences & de ne pas appercevoir d'abord la contradiction qu'il y a entre une *Necessité conditionelle* qui fait qu'on n'existe necessairement que lors qu'on existe actuellement, & une *Necessité absolue* qui fait qu'il est impossible que ce qui existe d'une existen-

ce abſolument neceſſaire n'exiſte pas par ſoi-même de toute eternité ſans aucun commencement d'exiſtence. Un être qui exiſte par la neceſſité abſolue de ſon exiſtence, n'admet point de condition: *Il ne peut pas exiſter ou n'exiſter pas.* C'eſt un être qui eſt neceſſairement neceſſaire deſorte qu'il implique contradiction qu'il n'exiſte point; *il n'exiſte pas parce qu'il exiſte actuellement*, mais *il exiſte actuellement parce qu'il ne peut pas ne point exiſter*; au lieu qu'un être qui n'exiſte neceſſairement que parce qu'il implique contradiction qu'il n'exiſte pas lors qu'il exiſte, eſt un être neceſſairement poſſible dont l'exiſtence eſt conditionelle, empruntée, dependante. Detruiſez tous les êtres qui n'exiſtent qu'actuellement effectuées il n'y a point de contradiction qui s'y oppoſe, point de neceſſité d'exiſtence qui rendre leur deſtruction impoſſible; detruiſez tout ce qui exiſte vous ne le pouvez, la neceſſité qu'il y ait quelquechoſe d'exiſtant s'y oppoſe: Mais dès que vous avez un être abſolument neceſſaire eſſentiellement exiſtant & par conſéquent eternel, la neceſſité abſolue de l'exiſtence de quelqu'autre être que ce ſoit n'eſt plus neceſſaire & par conſéquent eſt une contradiction. Deſorte que s'il y a pluſieurs êtres qui exiſtent, tous ces êtres excepté un ſeul ne ſont que des êtres poſſibles qui peuvent ceſſer d'être comme ils ont commencé d'exiſter. Or, dès qu'il n'y a qu'un être neceſſairement exiſtant tous les autres êtres n'etant que *poſſibles* il ſuit que c'eſt dans la puiſſance de ce premier être que reſide neceſſairement *la poſſibilité* de tout *ce qui eſt ou peut être* & qu'ainſi *l'Etre neceſſaire eſt neceſſairement l'Etre Tout-puiſſant.* Soit donc pour

CCXXIV.

Principe Metaphyſique.

L'Eternité ſuppoſe l'Unité. Et pour Principe Ontologique,

CCXXV.

Principe Ontologique.

L'Etre neceſſairement exiſtant ou Eternel eſt unique eſt tout-puiſſant.

CCXXVI.

CCXXVI.

Remarques.

AInsi, quand même le Vuide & les Atomes de DÉMOCRITE & D'EPICURE seroient necessaires dans le systeme de l'Univers, DEMOCRITE & EPICURE & leurs Sectateurs auroient tort de soutenir que le Vuide & les Atomes sont eternels. Ainsi tous ceux qui ont cru, comme THALES selon le rapport de DIOGENE LAËRCE, ou comme PLATON même selon l'accusation du même Ecrivain, que la substance dont les corps sont formés étoit coéternelle avec un être simple & tout-puissant, se sont trompés en communiquant à deux substances un attribut qui ne peut convenir qu'à une seule.

Ainsi, si les deux êtres rivaux, l'un bon, l'autre mauvais, que soutenoit le MANICHÉISME, ont été crus coéternels par les premiers pretendus Philosophes qui ont voulu les établir, la doctrine du MANICHÉISME étoit absurde dans ses principes.

Ainsi, tous les PANTHEISTES ou Materialistes, soit STOÏCIENS, soit STRATONICIENS, qui ont cru la matiere composée de parties & par conséquent un assemblage de differens êtres invisibles ou visibles, & qui en même tems ont cru l'univers eternel, ont été dans l'erreur.

Parmi les Materialistes, les Naturalistes ou les PANTHEISTES, il n'y a que ceux qui ont cru comme SPINOSA a pretendu le demontrer (1) que ce que nous appellons l'Univers n'est qu'une seule & unique substance simple, indivisible, eternelle, infinie; qu'il ne peut y en avoir d'autres; que ce que nous appellons *êtres* n'en sont que des modifications aussi necessaires & necessitées qu'elle-même est necessairement existante & necessitée à les produire; il n'y a, dis-je, que ceux qui ont cru cette doctrine & ceux qui la croyent encore dont le systeme ne soit pas renversé par l'impossibilité qu'il y ait plusieurs êtres éternels: Car pour la Toute-puissance

(1) Opera Posthuma.

ſance il n'y a point de Philoſophes, point de Materialiſtes comme ZENON, de Naturaliſtes comme STRATON, ou même de PANTHEISTES comme SPINOSA, qui ne ſoient obligés de l'admettre & qui ni l'admettent en effet, puiſque ce qui eſt poſſible ne ſeroit jamais effectué ou plutôt ne ſeroit pas poſſible, que ce qui arrive n'arriveroit pas, s'il n'y avoit aucune puiſſance capable de le produire. Mais les Materialiſtes on PANTHEISTES n'entendent point par cette *puiſſance* l'attribut d'un être intelligent & actif qui agit volontairement. Ils entendent une force quelconque agiſſante & neceſſitée, *la vertu inherente dans la nature des choſes* ſelon STRATON, *la nature naturante* d'où ſuit *la nature naturée* ſelon SPINOSA.

Pour attaquer le ſyſteme de SPINOSA en conſéquence du principe CCXXV. qu'on vient de demontrer, il faudroit avoir prouvé, que *l'Etre eternel & toutpuiſſant eſt un être libre & actif dont la puiſſance* neceſſaire *n'eſt point neceſſitée*; faire voir enſuite que dans la ſuppoſition que l'Univers ſoit tel qu'il nous paroit & que SPINOSA le ſuppoſoit lui-même, à en juger par des expreſſions dont il n'a pu eviter de ſe ſervir, ce qu'il appelle des Modifications de ſon *Dieu*, d'une ſubſtance unique & éternelle, ſont de veritables êtres; que le Soleil & la Lune, que l'Air & la Terre, qu'un Chinois & qu'un François, qu'un homme, ſa table, ſa maiſon ou ſon chien, qu'un homme qui ſe rejouit & qu'un autre qui ſouffre des douleurs cruelles, qu'un ſcélerat & un homme de bien, ne ſoit point le même être ni de ſimples modifications d'un Dieu, ni d'une ſubſtance parfaitement une & ſimple; mais que ce ſont des êtres ſi réellement diſtincts que l'état de l'un ne fait rien à l'état de l'autre, qu'ils peuvent être d'une ſubſtance exactement ſemblable ſans être pourtant *la même ſubſtance*, leur ſubſtance ſera *de même* mais non pas *la même*, comme on conçoit que toutes les aunes d'une piece d'etoffe ſont de la même ſoye & ne ſont pas la même ſoye, chaqu'aune ne pouvant exiſter ſans la propre ſoye dont elle eſt faite, ainſi que nul être ne peut exiſter ſans ſa propre ſubſtance quelqu'exactement ſemblable qu'elle ſoit à celle d'un

d'un autre ; ce qui ne pourroit être s'il n'y avoit rien d'existant qu'une seule substance simple, indivisible, & éternelle.

Mais je ne me suis proposé de refuter ni SPINOSA ni aucun autre Ecrivain. Mon but est de decouvrir la Verité, & si mes recherches ne sont point infructueuses les verités que je découvrirai seront par elles-mêmes la refutation ou la confirmation du systême de SPINOSA ou d'un autre, independamment du penchant que je pourrois avoir, puisque je me verrai forcé par l'évidence.

Voyons par une exacte théorie des Causes *si la toute-puissance est necessitée à produire aussi necessairement qu'elle est unique & necessaire, desorte qu'elle ne soit qu'agissante & non active*, (*a*) c'est-à-dire, voyons *si la Toute-puissance est l'attribut de l'Etre Eternel, essentiellement existant*, desorte que cet Etre ne soit qu'*un être agissant comme un Automate*; ou si la Toute-puissance de cet Etre est une puissance active, desorte que cet Etre soit *un Agent Libre*, un *Etre Actif*: C'est de là que depend la distinction qu'on doit faire entre ce que les ATHÉES de toutes les especes nomment *Dieu*, & le *Dieu* des DEISTES. Si la Puissance eternelle est necessitée, ceux qu'on nomme communément ATHÉES ont gain de cause; c'est eux qui sont les veritables DEISTES, le vrai *Dieu* est un Etre Physique, c'est la Matiere, c'est l'Univers, c'est la Nature. Si au contraire la Puissance Eternelle n'est pas necessitée desorte que l'être eternel agisse parce qu'il veut agir, *Dieu* n'est point un Etre Materiel ce n'est point la Nature, ce n'est point l'Univers : Il en est le Créateur, il est *la cause necessaire, mais libre* & non necessitée, de tout ce qui est possible, c'est-à-dire , de tout qui est ou peut être.

(*a*) N°. CXLIII--CXLIV. (*b*). N°. CXLIV.

CHA-

CHAPITRE X.

Recherches sur les Causes & les Effets.

CCXXVII.

Definitions.

J'Entends (*a*) par *Cause* une *chose sans laquelle une autre ne seroit point.*

J'entends par *Effet*, une *chose qui sans une autre ne seroit point.*

CCXXVIII.

Observation.

AInsi, tout ce qui produit quelquechose est *Cause*, & tout ce qui est produit est *Effet*, desorte que *si un effet produit quelqu'autre chose il est effet à l'egard de ce qui le produit*, d'où il arrive qu'une suite d'effets deviennent une suite de causes qui sont en même tems causes & effets. Qu'il me soit permis d'appeller ces sortes de Causes, *Causes Transferentes ou Intermediaires.*

CCXXIX.

Observation.

Lemme Premier.

LE Rien n'ayant point de proprietés, tout effet réel suppose une chose réelle qui la produit.

Lemme Second.

TOut effet possible suppose une chose réelle capable de le produire (*b*). Car il feroit contradictoire que cet effet fut possible s'il n'y avoit pas quelquechose capable de le produire.

Lemme Troisieme.

UNe chose qui ne produit rien n'est pas une Cause, puisque cause est ce qui produit quelquechose.

CCXXX.

(*a*) N°. CXLIV.
(*b*) N°. CXXII—CXXIII, CCXIV, CCXV.

CCXXX.

Corollaire.

AInsi le mot de *cause* n'est que la Denomination d'une réalité quelconque *qui produit quelquechose*, & comme il faut exister pour être cause, il suit, que toute cause suppose une existence quelconque & *que toute existence ne suppose pas une cause*; car c'est une contradiction que de dire que toute existence suppose une cause, puisqu'*être cause suppose une existence quelconque* & qu'*être cause réelle & n'exister pas* est une contradiction.

CCXXXI.

Observation.

UNe chose qui peut produire quelqu'effet mais qui n'en produit aucun est une chose réelle qui n'est pas cause, mais qui est capable de l'être & qui par consequent peut le devenir. Ainsi cette chose considerée comme cause n'est qu'une *Cause possible*, car le possible est ce qui peut être ou n'etre pas effectué, & que par la supposition cette chose peut être cause ou ne l'être pas.

CCXXXII.

Remarque.

SI cette chose elle-même n'étoit que possible sans être réellement existante, il est evident que tant qu'elle n'existeroit pas elle ne pourroit jamais être cause réelle (*a*) elle ne pourroit rien produire puisque pour produire il faut exister.

CCXXXIII.

Observation.

UNe chose (*b*) qui ne seroit pas existante mais qui pourroit le devenir ne le deviendroit jamais

(*a*) N°. CCXIII--CCXIV.

(*b*) Cor. CCXXX, Rem. CXXXII, Prin. CCXIV.

mais par elle-même & par conſéquent *une choſe poſſible n'eſt jamais que l'effet de quelque cauſe précédente.* Ainſi toutes les choſes poſſibles ne peuvent jamais être que des *cauſes transferentes* ou *intermediaires* (*a*), c'eſt-à-dire, de *veritables effets.* Je reſerverai le mot d'*intermediaires* pour des effets qui pourroient devenir cauſes non neceſſitées, ſi tant eſt qu'il puiſſe y en avoir; *transferentes* ſera employé pour les cauſes neceſſitées qui ne ſont jamais que de veritables effets.

CCXXXIV.

Obſervation.

Lemme Premier.

UNe cauſe ſans laquelle un effet ne peut pas être produit eſt une cauſe néceſſaire à la production de cet effet.

CCXXXV.

Corollaire.

SI la production (*b*) eſt néceſſaire, c'eſt-à-dire, conformément à la definition, ſi cette production ne peut pas ne point être produite, *la cauſe eſt neceſſairement neceſſaire & de plus neceſſairement neceſſitée*, c'eſt-à-dire, que la choſe (*c*) qui produit doit non ſeulement exiſter pour produire cet effet, mais de plus, qu'elle ne peut s'empêcher de le produire ; ſi la production n'eſt pas neceſſaire la cauſe n'eſt que poſſiblement neceſſaire & n'eſt pas neceſſairement neceſſitée.

Exemple.

SI D ne peut être produit ſans C, C ſans B, B ſans A, A eſt la cauſe neceſſaire de B, B la cauſe neceſſaire de C, C la cauſe neceſſaire de D, puiſqu'il implique contradiction que D ne puiſſe être produit ſans C, & que C ne ſoit pas neceſſaire à la production de D.

Re-

(*a*) Obſ. CCXXVIII. (*b*) N°. CXXXIV.
(*c*) Rem. CCXXXII, Cor. CCXXX.

Remarque.

AInsi (par le Lem. I. Obs. CCXXVIII.) A, B, C sont des causes réelles, si D existe réellement, & ne sont à l'égard de D que des causes possibles si D n'existe pas mais peut seulement exister; & ainsi reciproquement A à l'égard de B, B à l'égard de C: Mais soit causes réelles, soit causes possibles, elles sont toujours causes necessaires, puisqu'il implique contradiction que D soit produit ou puisse être produit si ce n'est par C, comme C par B, & B par A, & qu'il soit produit autrement; ce qui fait voir au Theoreme XCVIII. qu'il y a des choses possibles & necessaires en même tems de même que de necessaires & de possibles, & ce qui fait voir aussi qu'une cause transferente ou intermediaire peut être *une cause necessaire.*

CCXXXVI.

Observation.

MAis en supposant que D ne peut pas ne point être produit & est par conséquent une chose (*a*) qui ne peut pas ne point être produite par C, & ainsi du reste, il suivroit, que C, B, A, non seulement seroient causes *necessaires* de D, mais de plus seroient causes *necessitées* & necessairement existantes desorte que rien ne pourroit les empêcher d'être causes, puisqu'il seroit contradictoire que D fut necessairement produit, qu'il ne put l'être que par C. ainsi que C. par B, & B par A, & que C, B, A, pussent le produire ou ne le produire point, desorte qu'*une cause necessitée ne peut point ne pas être cause.*

CCXXXVII.

Observation.

UN effet (*b*) selon la definition est ce qui est produit, ainsi nulle existence produite n'est une existence

(*a*) Obs. CCXXXIII. Cor. CCXXXV.
(*b*) N°. CXLIV.

tence absolument necessaire ; car il est contradictoire qu'une chose qui absolument ne peut point ne pas exister soit une chose qui puisse exister ou n'exister pas, ainsi qu'il est contradictoire & par consequent impossible qu'on puisse produire la chose même qui est produite ; ce qui est fait n'étant pas à faire.

CCXXXVIII.

Observation.

AInsi, conformément à tout ce qui precede, *tout être produit n'est qu'un Etre possible qui pouvoit être ou n'être pas & qui par consequent ne seroit point si quelqu'être anterieur n'étoit devenu cause en le produisant,*

Remarque.

COmme par la definition (*a*) il n'y a point d'effet sans cause ni de cause sans effet, & qu'ainsi la cause & l'effet se supposent necessairement & reciproquement, à n'avoir égard qu'à la simple denomination relative on ne peut pas dire que la cause en tant que cause precede son effet : Mais comme rien ne peut produire aucun effet, c'est-à-dire, ne peut être cause, sans exister, à prendre le mot de cause pour la réalité de la chose qui produit, il est vrai de dire, que toute cause precede son effet, c'est-à-dire, que *l'existence d'une chose qui en produit une autre, est anterieure à l'existence de celle qu'elle produit*, non en tant que *cause* mais en tant qu'*être* ; & comme il est etabli par l'usage que la dénomination abstraite d'une chose se prend souvent pour la chose même, on peut dire en ce sens que toute cause précede son effet & que tout effet suit sa cause, quoi qu'à parler exactement nulle cause ne precede son effet, puisque par le principe LXXXII. les choses qui se supposent relativement & necessairement ne peuvent subsister independamment les unes des autres & que par la definition (*b*) rien ne commence à etre cause que lors que l'effet commence à exister.

Lem-

(*a*) N°. CXLIV. (*b*) Ibid. & suiv.

Lemme Premier.

UNe chose qui ne pourroit pas produire ne produiroit rien, & par conséquent ne seroit jamais cause.

CCXXXIX.

Corollaire.

AInsi tout effet réel ou possible suppose toujours une chose réelle anterieure capable de le produire.

Ainsi (*a*) tout effet pour exister depend de la *réalité préexistante* de quelquechose qui devient cause en le produisant, au lieu que la chose qui produit ou qui peut produire un effet ne dépend point de cet effet pour exister.

Remarque.

PAr l'Observation CCXXXVII-CCXXXVIII, pour pouvoir être cause il faut pouvoir produire quelquechose qui ne soit pas mais qui puisse être. Le *necessaire* (*b*) est ce qui ne peut pas ne point être, & l'*impossible* ce qui n'est ni ne peut être. Ainsi (*c*) tout ce qui est *produit*, n'est ni *necessaire* ni *impossible*, mais est simplement *necessairement possible*; d'où il suit, que ce qui est produit peut être réellement actuel, continuer ou cesser d'être actuel, & n'être plus du tout, ainsi (*d*) qu'il a dû anterieurement ne pas être.

Corollaire I.

AInsi nul effet n'est une chose nécessaire en soi, quoique toute chose produite soit, par les termes mêmes, necessairement un effet.

Ainsi un *effet necessaire* n'est *qu'une chose consequemment necessaire*, de même que les choses qui le produisent ne sont causes que *consequemment necessaires*, causes seulement parce qu'il implique contradiction qu'il y ait effet sans cause ou cause sans effet.

(*a*) Obs. CCXXIX, Lem. I. II. III. & suiv.
(*b*) N°. CXXXIV, CXXXV.
(*c*) Princ. CLXXXVIII. (*d*) N°. CCXVII. Lem. II.

Corollaire II.

OR, une chose qui n'existe pas nécessairement par elle-même mais qui a besoin pour exister d'être produite par une autre, est une chose qui par les termes mêmes n'a pas l'existence essentiellement necessaire, & n'est qu'une production.

Par conséquent, *une suite quelconque de choses qui pour exister auroient besoin les uns des autres ne seroient jamais que des causes transferentes*, c'est-à-dire, *de veritables effets*, conformément à ce qui a déja été observé.

Corollaire III.

OR, comme *il est contradictoire que tout soit effet*, il y a nécessairement *une ou plusieurs causes quelconques qui ne sont point Causes transferentes* ou *intermediaires* mais qui est ou qui sont originairement *premieres causes* de toute production.

C'est tomber dans la recherche, savoir, s'il y a un ou plusieurs êtres necessairement essentiellement existans; mais n'importe. S'il y a une ou plusieurs causes de toute production, il y a necessairement un ou plusieurs êtres qui produit ou qui produisent tout, lesquels n'étant point produits sont par conséquent eternels, c'est-à-dire selon la definition, sont & n'ont point commencé d'être & ont par consequent une existence necessaire, distincte & independante; ou s'il n'y a qu'un seul être eternel & que cependant il y ait des *premieres causes* il faut par la definition, que ces premieres causes soient des *êtres actifs*. D'ailleurs si ces êtres coéternels sont tels que sans eux rien ne pourroit être produit, ils sont causes necessaires de toute production, non causes intermediaires puisqu'ils ne sont l'effet d'aucune cause, ni causes necessitées puisque rien d'anterieur ne peut les forcer à produire, & qu'il est contradictoire qu'ils puissent l'être. En effet rien d'anterieur ne pouvant les forcer à produire, s'ils étoient necessités à produire ce ne pourroit être que par la necessité de leur nature, *parce qu'il seroit aussi impossible qu'ils pussent produire ou ne pas produire* qu'*il est impossible*

sible qu'ils puissent exister ou n'exister point, desorte qu'il n'y auroit pas moins de contradiction à dire, qu'ils *peuvent exister sans produire*, qu'il y en auroit à dire, qu'*ils sont causes & qu'ils n'existent pas.*

Mais le contraire est trop evident par toute la Théorie précedente pour qu'on ne sente pas d'abord l'absurdité qu'il y auroit à dire, qu'un être éternel est une cause necessitée. Car puisque ce seroit alors une contradiction que de dire que cet être ne pourroit exister sans produire, il est evident que son *existence étant éternelle*, ses *productions seroient aussi éternelles* & comme *Eternel* est *ce qui est sans avoir commencé d'être* les productions étant *éternelles* seroient *des productions qui n'auroient point commencée d'être produites*, ce qui est une contradiction manifeste dans les termes, & de laquelle il resulteroit qu'il n'y a ni ne peut jamais y avoir de cause ni d'effet, puisque *pour pouvoir être cause* (*a*) il faut *pouvoir produire quelquechose qui ne soit pas mais qui puisse être* & que *pour pouvoir être un effet*, il faut *pouvoir être produit & ne l'être pas deja* & qu'il est contradictoire de pouvoir produire *ce qui est Eternel*, comme il est contradictoire que *ce qui est deja puisse être produit*; il s'ensuivroit encore contre les Observations précedentes, que *l'existence d'une chose qui produit ou qui peut produire un effet dépendroit de la production de cet effet*, ce qui n'est pas moins absurde: Enfin ce seroit dire, que *ce qui a par soi-même une existence eternelle essentiellement necessaire, independante de toute cause quelconque ne pourroit pourtant exister sans produire quelquechose qui ne peut pas être produit*, ce qui est le comble de l'absurdité, & ce qui doit être puisque c'est la conséquence d'une contradiction.

Corollaire IV.

AInsi, soit qu'il y ait un ou plusieurs êtres causes necessaires de tout ce qui est ou peut être produit, *par cela même que ce qui est ou peut être produit n'est rien en soi de necessairement existant*, *l'être ou les êtres qui produisent originairement ne sont que des causes ne-*

(*a*) N°. CXLIV.

necessairement possibles qui peuvent produire ou ne produire pas & non des causes necessitées qui ne peuvent s'empêcher de produire, & *ainsi toute cause necessitée ne peut être qu'une cause transferente* ou *intermediaire & n'est réellement qu'un effet.* Soit donc ce

CCXL.

Principe Ontologique & Metaphysique.

TOut ce qui est ou a été ou sera effectué, tout ce qui a commencé ou commencera d'être, n'est pas ou n'étoit pas auparavant & suppose necessairement une existence anterieure à la sienne par laquelle il a été librement produit. Soit cet autre

CCXLI.

Principe Ontologique & Metaphysique.

TOute cause necessitée ou intermediaire n'est réellement qu'un effet. Et ce troisieme

CCXLII.

Principe Ontologique & Metaphysique.

TOute cause qui n'est point transferente est une cause non necessitée.

CHAPITRE XI.

Considerations plus particulieres sur les differences qui peuvent se trouver entre ce qu'on nomme Effet & ce qu'on nomme Cause.

SAns me presser de tirer de la Théorie précédente toutes les conséquences qui en resultent, il ne peut être qu'utile d'examiner plus particulierement les

les differences qui peuvent ſe trouver entre ce qu'on nomme *effet* & ce qu'on nomme *cauſe*. Plus j'aurai d'idées claires ſur ce ſujet, plus je connoitrai la valeur de mes termes & moins par conſéquent pourrai-je confondre les idées dont ils ſont les ſignes.

CCXLIII.

Remarque.

SOit F neceſſité de produire G, G neceſſité de produire H, H de produire I, & ainſi de ſuite un nombre d'effets. Je dis conformément au principe CCXLI, que I étant neceſſairement produit par H, H par G, G par F, F, G, H, I, ne ſont que de veritables effets ou même ne ſont qu'un ſeul effet continué de F en G, de G en H &c. Car puiſque l'un eſt neceſſairement déterminé à produire l'autre, il ne peut pas ne le point produire : Ainſi la même determination qui necéſſite F de produire G, neceſſite G de produire H & H de produire I, deſorte que quoiqu'il y ait pluſieurs choſes produites ce n'eſt cependant qu'une ſeule détermination qui les produit, dès que la production ſe fait par une neceſſité conſequente.

Exemple.

SUppoſons par exemple qu'il y ait ſur la table d'un Billard quatre ou cinq billes indifferemment placées ainſi qu'il arrive lorſqu'on joue à la guerre ; qu'un joueur pouſſe ſa bille ſur une des autres qui par le coup dont elle ſera frappée en frappe une autre & cette autre une autre ainſi que toutes ſoient miſes en mouvement par differens coups ou contrecoups : Il eſt manifeſte que tous ces differens effets ne ſont proprement que *le ſeul effet* de l'action du joueur ſur ſa propre bille.

CCXLIV.

Remarque.

MAis ſi F, G, H, I, ſont neceſſités à produire & ne ſont ainſi qu'un veritable effet, F, G, H, I,

sont, conformément aux principes precedens (*a*), produits par un être quelconque qui est leur cause originaire & non necessitée.

Supposons que E soit cette cause originaire. Il est évident qu'elle n'est point une même chose avec F, G, H; qu'elle en est réellement distincte, puisqu'elle existe avant que F, G, H, existent; qu'elle en est la cause necessaire, puisque sans elle F, G, H, n'auroient point existé; & qu'elle en est en même tems cause absolument *possible*, puisque n'étant point necessitée à les produire *elle pouvoit exister & ne les produire jamais*, F, G, H, I, n'étant necessités que par l'effet de E qui les a produits sans necessité absolue de les produire, puisqu'elle n'est point une cause transferente.

C C X L V.

Remarque.

Supposons maintenant que E soit un effet de D, & qu'ainsi ce soit D qui ait produit E. Je dis que si on entend par *premiere cause*, (*b*) une *cause qui produit un effet immediatement & directement par elle-même*, une *cause qui donne par elle-même le commencement à une chose quelconque*, E quoique produit par D sera néanmoins veritablement *premiere cause* de F, G, H, puisque E n'étant point cause nécessitée a pu les produire ou ne les produire pas, & qu'ainsi *un effet peut être une cause intermediaire & une cause intermediaire une premiere cause*; mais il suit toutefois que F, G, H, qui ont été produits par E n'auroient point été si D n'eut produit E & qu'en ce sens D peut être aussi regardé comme premiere cause de F, G, H, puisque si D n'avoit pas produit E, les effets F, G, H, I, n'auroient point été produits: Mais puisque E pouvoit produire ou ne pas produire il est manifeste que si on donne le nom de premiere cause à D, à raison de F, G, H, ce n'est qu'*indirectement*, puisque rien ne peut proprement être dit la cause de ce qu'il ne produit pas, & que par la supposition E produit par elle-

(*a*) Princ. CCXXXVIII, CCXXXIX.
(*b*) Prin. CCXXXIX.

elle-même F, G, H, I, puisqu'elle n'est point necessitée à les produire & que E, F, G, H, I, de sont point un seul effet continué puisque E existoit & pouvoit continuer d'exister sans produire F, G, H, I; desorte que tout ce qu'on pourroit dire, c'est que D étant la premiére cause de E comme C seroit premiere cause de D, supposé que C l'eut produit sans necessité, D consideré selon le rang des causes pourroit être appellée *cause antecedente*: Mais ce n'est qu'une determination de terme ; quelque nom qu'on lui donne, cela n'empechera pas que E ne soit suivant la supposition cause directement productrice de F, G, H, I.

CCXLVI.

Remarque.

AInsi, quoique les causes intermediaires soient de veritables effets (a) *une suite de causes intermediaires n'étant point necessitées* ne peut être considerée que comme une addition d'effets réellement distincts les uns des autres & produits par autant de *causes premieres*, desorte que *si une de ces causes est effet par rapport à une précedente, il faut une nouvelle action pour qu'elle soit cause de celle qui la suivra.*

Cependant quelque loin qu'on puisse pousser une suite de causes libres ou necessitées il faudra pourtant, conformément au Coroll. III. & au Lem. I. Observat. CCXXXVIII. de la Recherche précedente, en venir à la néceffité d'une ou de plusieurs causes qui ne seront point transferentes, mais absolument antecedentes à leurs effets, *causes non necessitées mais sans lesquelles nulle cause intermediaire ou transferente, nul effet ne pourroient exister.*

CCXLVII.

Remarque.

SOient C & D deux effets très differens mais que B soit une cause qui puisse les produire. Je dis qu'une

(a) N°. CCXXVIII.

qu'une autre cauſe ne ſera pas neceſſaire à la production de C, & de D, une *cauſe qui produit ainſi par ſoi-même un effet quelconque* eſt ce que j'appelle une *cauſe directe*; & ſi cette cauſe directe ſuppoſe une cauſe antecedente par laquelle elle a été produite avec la puiſſance de produire un effet par ſoi-même, j'appelle cette cauſe antecedente, eu égard à cet effet, une *cauſe indirecte*.

Cauſe Directe, & Indirecte.

CCXLVIII.

Remarque.

SOit C un effet qui ne puiſſe être produit que par B & par A. Je dis que B ſeul ou A ſeul ne pourra produire C, & qu'il faudra que B ſoit uni avec A pour former la cauſe de C, deſorte que A & B ne feront point chacun en ſoi la cauſe de C, mais l'union de A & de B de maniere que ſans A & ſans B l'effet C n'auroit point été produit quoique A & B ne ſoient point ſeparément la cauſe de C. J'appelle ces ſortes de *cauſes*, cauſes *mixtes*, & je dis qu'aucune en ſoi n'eſt la cauſe directe de l'effet.

Cauſes mixtes.

CCXLIX.

Remarque.

SOient E, F, G, des effets qui d'eux-mêmes ne peuvent être cauſes parce qu'ils ne peuvent être que cauſes neceſſitées & que rien ne les neceſſite, mais néanmoins ſans leſquels D qui peut être cauſe ne peut produire les effets quelconques H, I, K. Je dis que dès que D produit H, I, K, les effets E, F, G, ſont elevés au rang de cauſes ſelon la definition CXLVI., puiſque c'eſt avec eux que D produit H, I, K, & que ſans eux il n'auroit pu les produire.

Ces ſortes d'effets qui deviennent cauſes ainſi que nous ſuppoſons E, F, G, ſont ordinairement appellés *cauſes materielles*; & une cauſe telle que nous ſuppoſons D, s'appelle ordinairement *cauſe efficiente* ou *formelle*: Les premieres ne ſont que des cauſes *neceſſitées*, la ſeconde peut être une cauſe *active*.

Cauſe materielle, Cauſe efficiente.

CCL.

CCL.

Remarque.

SI l'effet C & l'effet D ſont tels qu'ils n'y en ait qu'un des deux qui puiſſe être produit par B & l'autre par A, il y aura donc neceſſairement deux cauſes diverſes & premieres de la production de C & de D, & ces deux cauſes ſeront A & B, toutes deux *cauſes premieres* par rapport à leur effets.

On peut donc admettre pour vrais les Principes ſuivans:

CCLI.

Principe Ontologique.

TOute ſuite d'une production neceſſitée n'eſt que la continuation d'un ſeul effet.

CCLII.

Principe Metaphyſique.

CE qui ſuffit n'exige rien de plus.

CCLIII.

Principe Metaphyſique & Ontologique.

CE qui paſſe la puiſſance d'une cauſe ou ce qui lui eſt contraire ne peut être produit par elle.

CCLIV.

Principe Ontologique.

IL y a cauſe premiere là où il y a commencement de production.

CCLV.

Principe Ontologique.

LA où il y a deux effets qui ne peuvent être produits par une ſeule cauſe, il y a neceſſairement deux cauſes premieres de leur production.

CCLVI.

CCLVI.

Principe Physique.

Tout effet est subordonné à la cause qui le produit, & en est different.

CHAPITRE XII.

Recherches sur les Moyens de s'assurer s'il n'y a qu'une ou s'il y a plusieurs Causes necessairement antecedentes à toutes autres: Sur le Changement qui arrive à un Etre: Sur ce que doit être un Etre qui se procure du changement.

J'Ai vu dans les Recherches precedentes qu'*étant contradictoire que tout soit effet il y a necessairement une ou plusieurs causes originairement premieres causes de toute production.* Et puisque rien ne peut être cause sans exister, il y a necessairement un ou plusieurs êtres qui produisent tout & qui n'étant point produits sont par conséquent éternels, ou lesquels s'ils sont produits sont des *êtres actifs* des *agens libres*. J'ai vu (par le Principe N°. CCLI.) *qu'il y a premiere cause où il y a commencement de production* (*a*), & par le Principe suivant, que *où il y a deux effets qui ne peuvent être produits par une seule cause, il y a necessairement deux causes premieres de leur production.* Mais j'ai vu (*b*) qu'*une premiere cause* pouvoit cependant avoir *des causes antecedentes* dont une seroit premiere cause à l'egard de celle qu'elle auroit produite, desorte qu'*une suite de premieres causes dont l'une est produite par l'autre n'implique aucune contradiction pourvu que ces causes ne soient point necessitées à produire, mais qu'il faille au contraire pour la production de chacune d'elles un nouvel*

acte

(*a*) N°. CCLI, CCLII.
(*b*) N°. CCXLIII, CCXLIV, CXLV.

acte de production : Après quoi toutefois j'ai été obligé de revenir à conclure que quelque loin qu'on pût pousser une suite de causes libres ou necessitées il falloit pourtant en venir à la necessité d'une ou de plusieurs causes qui ne seroient point intermediaires mais absolument antécédentes à toutes sortes d'effets & à toutes sortes de causes, & sans quoi nulle cause ni nul effet ne pourroit exister.

Pour déterminer maintenant *s'il n'y a qu'une ou s'il y a plusieurs causes necessairement antecedentes à toute autre*, sans avoir égard à la demonstration sur la question N°. CCXVII. où il a été prouvé qu'il *étoit contradictoire qu'il put y avoir plusieurs êtres dont l'existence fut essentiellement necessaire*; j'examinerai de nouveau s'il est possible qu'il n'y ait qu'une puissance unique antecedente à toute autre : Car s'il est possible qu'il n'y en ait qu'une, les autres s'il y en a ne seront que possibles & non point necessaires, elles ne seront necessaires que consequemment à des effets produits qui les supposeront; ainsi ce ne seroit que des *causes premieres qui seroient les veritables effets ou de quelqu'autre premiere ou de la seule necessairement antecedente à toute autre.*

Remarque.

IL y deux moyens de s'assurer s'il est possible qu'il n'y ait qu'une seule cause. L'un, c'est de faire une exacte analyse de tout ce qui est ou peut être effectué, & de tacher ainsi à découvrir par la nature des choses si une seule cause suffit à leur production. Mais ce moyen n'est pas le plus aisé ni le plus court, ni même le plus propre à l'evidence. Car premierement, suis-je assuré que je sai tout ce qui est ou peut être produit ; & secondement, ai-je assez de connoissances pour me conduire surement dans l'examen de toutes les choses actuelles ou simplement possibles ?

L'autre moyen c'est de suivre le procedé syllogismique que je crois avoir suivi jusqu'à present & que je serois même obligé de suivre dans les discussions du premier moyen si je voulois ne me rendre qu'à l'évidence, consulter donc la valeur des termes

mes pour ſavoir s'il implique contradiction, qu'*une cauſe quelconque ait une puiſſance infinie*; car *s'il eſt poſſible*, c'eſt-à-dire, *s'il n'implique point de contradiction* qu'une telle cauſe exiſte, l'exiſtence de toute autre cauſe ne ſera plus qu'une exiſtence non neceſſaire, & par conſéquent toute autre cauſe ne ſera plus que l'effet d'une cauſe unique neceſſairement antecedente à toute autre cauſe directe ou indirecte de toute production; & pour déterminer encore plus particulierement mes idées, je dirai conformément à tout ce qui a été obſervé dans ce qui precede:

CCLVII.

UNe cauſe n'eſt qu'*un être quelconque qui produit ou qui a produit par ſoi-même directement ou conjointement avec quelqu'autre une choſe quelconque qui n'étoit pas.*

J'ai vu qu'il étoit contradictoire de dire qu'une cauſe premiere fut neceſſitée à être cauſe (*a*), & que c'étoit une abſurdité que de prétendre qu'un être Eternel fut neceſſité d'être cauſe par la neceſſité de ſa nature neceſſairement exiſtante.

Lemme Premier.

IL eſt impoſſible que ce qui eſt ne ſoit pas, que ce qui eſt tel ſoit autre.

Lemme Second.

LEs propriétés d'un être (*b*) *& l'être même ne ſont qu'une & même choſe.*

Lemme Troiſieme.

UN être veritable ou proprement dit un, c'eſt-à-dire, un *être qui n'eſt pas un compoſé d'êtres & qui eſt neceſſairement & eſſentiellement tel qu'il eſt, eſt par les termes mêmes inalterable & immuable dans ſon etat de tel être, puiſqu'il ſeroit contradictoire qu'il fut eſſentiellement tel & qu'il put être autrement.*

CCLVIII.

(*a*) Cor. III. N°. CCXXXVIII.
(*b*) N°. CXIV, CXXIV, CXXV.
(*c*) N°. CXXXIX.

CCLVIII.

Observation.

SOit B un être actif qui produit C. Qu'arrive-t-il à B? Qu'il fait usage de sa puissance, (*a*) de la proprieté qui le constitue un *être actif*, qu'il agit en vertu de ce qu'il est un *être actif* & qu'il se trouve un nouveau rapport de ses facultés, un nouveau rapport de son etat de B eu egard à lui-même, une nouvelle maniere d'être, ou une nouvelle relation qui n'étoit auparavant que possible & qui devient effectuée, lequel rapport, ni laquelle relation, n'ajoutent, ne diminuent, n'alterent rien dans la nature de l'être B tel qu'il est necessairement pour être inmuablement & inalterablement B, etant de son état de B en tant qu'*Etre actif* de pouvoir se donner diverses manieres d'être desorte que lors même qu'il se donne de nouvelles manieres d'être, un nouvel etat qu'il n'avoit pas, il est inmuable & inalterable, parce qu'il est de sa nature essentiellement actif, c'est-à-dire, qu'il est de sa nature de pouvoir produire de nouvelles manieres d'être, de nouveaux rapports, de nouvelles relations, sans cesser d'être ce qu'il est necessairement, puisqu'au contraire il fau t qu'il soit necessairement tel pour se donner ces nouvelles manieres d'être ou ces nouvelles relations.

CCLIX.

Observation.

SI B que je suppose au coté droit de C prend la place du coté gauche occupée par D, je dis que B ne change point en soi ni que D ne change point; leurs relations sont seulement changées, ce n'est qu'un rapport de situation qui resulte de la nature de ces êtres dont une des proprietés est de pouvoir être là ou ici, se conservant en soi toujours les mêmes

(*a*) N°. XCI. & suiv.

mes soit que leurs rapports changent ou ne changent point: C par exemple qui est supposé perseverrer dans le même état a pourtant changé de relation par le changement de B & de D.

Ainsi lorsqu'on dit qu'il arrive du changement à un être c'est dire que ses manieres d'être ou que ses relations sont autres qu'elles n'étoient.

Ainsi le changement ne consiste que dans differens rapports (*a*) ou differentes relations qui resultent de l'action d'une Puissance active.

CCLX.

Lemme Premier.

IL n'arrivera aucun changement à un être s'il ne lui arrive aucun changement.

Il ne peut lui arriver de changement que de trois manieres. L'une, s'il s'en procure en agissant par lui-même; la seconde, s'il en reçoit par l'action de quelqu'autre; la troisieme, s'il y est necessité par la necessité de sa nature: Mais ce n'est pas de ceci dont il s'agit.

Lemme Second.

S'Il se procure du changement en agissant par lui-même il faut qu'il ait la puissance de s'en procurer.

Avoir la puissance de se procurer du changement suppose une puissance qui puisse par soi-même se determiner à agir. Car une puissance qui ne seroit déterminée par aucune autre & qui ne pourroit se déterminer par elle-même seroit une puissance qui ne pourroit agir par elle-même, ce qui est une contradiction; puisque ce seroit une puissance capable d'agir par elle-même & qui ne pourroit agir par elle-même, un être qui pourroit se procurer du changement & qui ne le pourroit pas.

Corollaire I.

AInsi, un être qui se procure à soi-même quelque changement ne le peut sans une détermination

(*a*) N°. CXLIII.

nation quelconque, laquelle determination doit venir de lui ſeul, puiſque c'eſt lui ſeul qui ſe procure ce changement. Or, toute determination qui vient de l'être même qui ſe determine ne peut être que l'effet d'une des proprietés de cet être laquelle eſt nommée ſa Volonté.

Corollaire II.

AInſi, tout être qui ſe procure quelque changement eſt donc un être qui a puiſſance & volonté c'eſt-à-dire, un être puiſſant & voulant, un être en qui la puiſſance eſt active, puiſſance qui peut agir par elle-même & qui par conſéquent peut ſe déterminer à agir.

Corollaire III.

AInſi, la puiſſance active ne peut exiſter ſans la volonté, elle la ſuppoſe neceſſairement & par conſéquent la volonté ne peut exiſter ſans la puiſſance, autrement la puiſſance ni la volonté ne pourroient operer aucun changement ou pour mieux dire il n'y auroit ni volonté ni puiſſance.

Vouloir changer ſans pouvoir changer, vouloir agir ſans pouvoir agir, n'opereroit rien; ce ſeroit ne point changer, ne point agir, on n'auroit point de volonté, ainſi qu'on a deja remarqué (*a*) qu'on ne veut que ce qu'on peut, la volonté étant toujours unie à la puiſſance, comme le deſir l'eſt à l'impuiſſance.

Obſervation.

SI donc *la volonté produit quelquechoſe, il faut qu'elle ſoit ſuffiſante pour le produire*; ſi elle eſt ſuffiſante pour le produire *elle en a donc la puiſſance*, c'eſt-à-dire, que l'une eſt eſſentiellement unie à l'autre & la volonté peut être regardée comme *un effet de la Puiſſance active ſur ſoi-même*, c'eſt-à-dire, *la puiſſance active en tant que ſe determinant ou agiſſant ſur elle-même pour produire enſuite une acte ou une action quelconque.*

Corol-

(*a*) N°. CXXVIII, CXLVIII.

Corollaire IV.

AInsi la puissance & la volonté n'ont point d'existence separée & sont les proprietés essentielles de l'être actif.

CCLXI.

Lemme.

VOuloir rien ou ne pas vouloir c'est la même chose.

Corollaire.

UN être qui veut a donc quelque chose pour objet.

Lemme.

ON ne peut vouloir quelquechose & l'avoir pour objet sans connoissance, ni connoissance sans intelligence, c'est-à-dire, *sans le pouvoir de distinguer une chose d'avec une autre.*

Corollaire I.

AInsi, l'être dont la puissance & la volonté sont des propriétés, est necessairement connoissant & intelligent & n'est qu'un seul & même être.

Corollaire II.

AInsi, l'être qui se procure de lui-même un changement quelconque est tel que *la puissance, la volonté, la connoissance, l'intelligence sont les proprietés essentielles de son existence*, la cause necessaire à l'action par laquelle il se procure du changement, *ce qui le rend un être actif, ce qui fait* par les propositions precedentes *qu'il est lui-même la cause de son action.*

CCLXII.

Observation.

Lemme Premier.

LA puissance de cet être sera sans borne ou sera bornée.

Lem-

Lemme Second.

SI elle est sans borne elle est infinie (*a*) *il n'y aura rien de plus puissant que cet être.*

Lemme Troisieme.

SI elle est bornée il y aura donc un être plus puissant que lui ou du moins aussi puissant que lui.

Supposons qu'il n'y ait rien de plus puissant que deux êtres dont l'un borne la puissance de l'autre; & qu'il y en ait une multitude differente en degrés de puissance au-dessous d'eux, il est évident selon la definition de l'infini (*b*), que chacun de ces deux êtres sera infiniment puissant, puisqu'il n'y aura rien de plus puissant que lui; mais il est de même évident par la même définition, que puisque l'un borne la puissance de l'autre aucun d'eux n'est infiniment puissant, & que par conséquent c'est supposer une contradiction que de supposer que deux êtres dont l'un borneroit la puissance de l'autre pussent chacun avoir une puissance au delà de laquelle il ne pourroit y avoir rien de plus puissant.

En admettant même un être qui seroit lui seul aussi puissant que les deux qu'on vient de supposer; on ne pourroit encore dire que cet être fût infiniment puissant, puisqu'il n'auroit que le double de la puissance de l'un de ces êtres, c'est-à-dire, le double d'une puissance bornée.

Corollaire I.

OR, (*c*) puisque ce qui est borné en puissance suppose, par cela même qu'il est borné, quelquechose de plus puissant, & que *le plus puissant de tous n'admet point d'egalité*, ce qui est évident par les termes mêmes; il suit, *que quelque puissant qu'on suppose un être, il faut en venir necessairement à un être infiniment puissant, à un être dont la puissance est telle qu'il ne peut y en avoir au delà, ce qui est la puissance infinie.*

Corol-

(*a*) N°. CXXXIII. (*b*) N°. CXXXII, CXXXIII.
(*c*) Obs. N°. CXXXIV.

Corollaire II.

OR, un être *dont la puiſſance eſt infinie eſt un être qui a neceſſairement*, ſelon les Obſervations precedentes (*a*), *une intelligence & une connoiſſance infinie qui peut vouloir & faire tout ce qu'il veut*, & qui par cela même que *ſa puiſſance eſt infinie ne peut être neceſſité à vouloir agir*, ſi tant eſt qu'aucune volonté puiſſe être néceſſitée; car puiſqu'il n'y a point de puiſſance ſuperieure à la ſienne, que c'eſt un être voulant, que *c'eſt une abſurdité de dire qu'il ſoit forcé par la neceſſité de ſa nature à produire*, ainſi qu'il eſt demontré N°. CCXXXIX. Corollaire III, *cet être eſt une cauſe parfaitement libre de tout ce qu'il produit.*

Corollaire III.

CEt être pourra donc faire tout ce qu'il voudra; *& comme pour vouloir il faut un objet, que l'impoſſible ne peut être un objet puiſqu'il eſt inconcevable, n'etant que la negation de ce qui eſt ou peut être* (*b*), *& que le neceſſaire ne peut être produit; cet être ne pourra vouloir & par conſéquent ne pourra produire que ce qui eſt poſſible; mais par cela même qu'il pourra le produire, il eſt la cauſe poſſible*, c'eſt-à-dire, *libre de tout ce qui peut être produit, cauſe neceſſaire & cauſe réelle, ſoit directe, ſoit indirecte; de tout ce qui eſt produit* (*c*). Ce qu'il falloit demontrer.

Unde nil majus generatur ipſo,
Nec viget quidquam ſimile aut ſecundum:

HORAT. Lib. I, Od. XII.

Verité dont la force s'eſt fait ſentir à HORACE tout Epicurien qu'on dit qu'il étoit, & qui ſe fait ſentir à tous ceux qui n'employent pas leur raiſonnement à égarer leur raiſon; verité dont la demonſtration s'étoit preſentée (*d*) ſans penſer à la trouver lorſque je ne ſongeois qu'à l'expoſition ou definition des termes. Deſorte que non ſeulement *il n'y a qu'une ſeule cauſe non neceſſitée mais neceſ-ſaire*

(*a*) Obſ CCLVIII, CCLIX.
(*b*) N°. CXXXIV, CXXXV. (*c*) N°. CCXLVII.
(*d*) Obſ. CXXXIV.

faire à la production de toute chose soit directement ou indirectement & seule cause absolument & necessairement antecedente à toutes autres, soit que ces autres causes soient premieres causes de quelque production, ou que ce ne soit que des causes transferentes ou necessitées; mais de plus, c'est qu'*il est impossible qu'il y ait deux causes éternelles toute-puissantes & egalement antecédentes à toutes autres.* La demonstration est la même que celle qu'on a donnée (*a*) de l'impossibilité de plusieurs êtres coéternels.

Pourquoi est-il impossible qu'il n'y pas au moins une premiere cause antecedente à toute autre? C'est qu'*il est contradictoire que quelquechose soit produit par rien.* Mais dès qu'il y a *une cause essentiellement toute-puissante*, la contradiction ne subsiste plus, l'impossibilité cesse, & par conséquent la necessité d'une autre ou de plusieurs autres causes cesse aussi; ce qui suffit est suffisant, *une toute-puissance*, par le terme meme, *suffit à tout ce qui est possible*, soit en produisant directement des effets quelconques, soit en produisant d'autres causes capables de produire des effets qui les supposent. Il faut donc ajouter au Principe N°. CCXXV, & dire:

CCLXIII.

Principe Ontologique.

L'Etre essentiellement existant ou eternel est unique, tout-puissant, intelligent, actif, cause directe ou indirecte; mais libre, de tout ce qui est ou peut être.

SECTION VII.

CCLXIV.

Remarque I.

Ainsi, par le principe précedent fondé par toutes les Demonstrations antecedentes, le systeme des SPINOSISTES comme celui des autres PANTHÉIS-

(a) Cor. III. N°. CCXXXIX. N°. CCXXII, CCXXIII.

THÉISTES ou NATURALISTES tombe, ce qui n'eſt pas étonnant, puiſque pour ſoutenir le ſyſteme de SPINOSA il faut maintenir comme vraies pluſieurs choſes qui ne ſont pas ſeulement fauſſes, mais contradictoires, impoſſibles, abſurdes, ne fut-ce que ceci:

1°. *Qu'on peut avoir des idées de choſes dont il eſt impoſſible d'avoir des idées*; qu'*on peut concevoir ce qui n'eſt pas concevable*; *& qu'il n'y a point en ceci même de contradiction dans les termes.*

2°. Que (*a*) *des mots intelligibles ne ſont les ſignes d'aucune idée, & que toute idée ne ſuppoſe pas pour objet quelquechoſe de poſſible ou de neceſſaire.*

3°. Que *les choſes qui ſe ſuppoſent relativement & neceſſairement peuvent ſubſiſter independamment les unes des autres.*

4°. Que *toute propriété contradictoire à une autre propriété ne ſuppoſe pas un être réellement different d'un autre être*; *& qu'un être peut exiſter ſans avoir ſa propre ſubſtance.*

5°. Enfin, que moi qui lis ceci je ne ſuis point un *moi* particulier, je ne ſuis point un être, mais une modification d'être & d'un être unique & indiviſible dont je ne puis être ſéparé, avec qui je ne ſuis qu'une & même choſe, quoique je ne ſente ni ne ſache point tout ce qui s'y paſſe, qui ai des proprietés qui ne ſuppoſent point un être, pas même l'être eternel & unique dont je ne ſuis qu'une modification; proprietés cependant qui quelques bornées qu'elles ſoient ſont ſuperieures à celle de cet être: Car je ſens, que je ſuis, que je conçois, que je compare, que je raiſonne, que je juge, en un mot que je ſuis ſenſible & intelligent; proprietés, que le Dieu, le tout être, l'être infini de SPINOSA n'a pas ſelon SPINOSA même (*b*).

Remarque II.

QUelqu'inconcevable que ſoit un ſyſteme bâti ſur autant de contradictions qu'on veut lui donner de

(*a*) Obſ. CLXXXVII—CLXXXVIII—CXC.
(*b*) Opera Poſthuma, Propoſitio XVI. Scholium.

de fondemens, on pretend que l'opinion de SPINOSA eſt contenue dans les Livres Myſtiques des EGYPTIENS, des PERSES, & des CABALISTES (a). La queſtion eſt de ſavoir ſi on les entend quand on les lit, ſi on ne les admire peut-être pas d'autant plus qu'ils ſont obſcurs, & ſi on ne s'entête pas d'autant plus des idées qu'on y trouve ou qu'on croit y trouver que ces Livres ont couté plus de tems & de peine à lire. D'ailleurs la lecture de livres particuliers & peu connus & l'adoption d'une opinion ſinguliere ne corrompent-elles point le jugement en flattant la vanité ?

Un Athée Anglois, qui a refuté le Spinoſiſme mais qui ne l'a refuté que pour fortifier un Athéiſme d'une autre eſpece, accuſe SPINOSA d'avoir eu une paſſion immoderée de voir ſon nom honoré par des Sectateurs & par la gloire d'être l'Auteur d'un nouveau ſyſteme de Philoſophie. *I am*, dit cet Ecrivain en parlant de SPINOSA, *inclin'd to ſuſpect, that his chiefeſt weakneſs was an immoderate Paſſion to become the head of a Sect, to have Diſciples and a new ſyſtem of Philoſophy honor'd with his name*; & ce qui le porte à le croire c'eſt, dit-il, que lorſqu'un homme ayant bati un ſyſteme ſans premiers principes & qu'étant averti de ſes fautes & des difficultés qu'on peut lui oppoſer, il compte les unes pour rien & ne s'embaraſſe pas des autres : Il faut que l'amour de la verité predomine moins chez lui que l'envie de ſe conſerver le créateur d'un ſyſteme dont il s'infatue. Cependant il eſt aſſez difficile de ſe repreſenter comment un homme peut combattre contre ſoi-même juſqu'à ſe forcer par raiſonnement à admettre un ſyſteme contre lequel ſa raiſon & ſa propre experience ſe revoltent à chaque inſtant. Car SPINOSA a ſenti & connu toutes les verités dont la ſimple notion renverſent ſon ſyſteme inconcevable; on le voit par les termes mêmes qu'il employe,

(a) RAPHTON de ſpatio reali ceu Ente infinito, conamen Mathematico-Metaphyſicum, Londini 1702.

(b) TOLAND, *Letters to Serena.* London 1704. Lett. 4.

(c) Lett. IV. pag. 137.

ploye, & qui ont excité en lui du moins au commencement les mêmes idées que l'usage y a attachées. Assurément que sous les idées confuses qu'il avoit adoptées & sous les équivoques perpetuelles qui deguisent son systeme ou qui en conservent l'obscurité, il ne le voyoit point tel qu'il est, soit qu'il ait été seduit par l'envie d'être le Chef d'une Secte comme l'Athée Anglois l'en accuse peut-être mal à propos, soit que préparé à l'erreur par l'étude des extravagances mysterieuses des RABBEINS l'idée que la Philosophie de DESCARTES donne de la matiere ait fait prendre à SPINOSA le parti où il s'est jetté, & qu'ayant ensuite entrepris de le soutenir par principe, il ait forcé sa raison à en admettre les consequences & à se trahir soi-même par une prétendue fidelité pour la verité. Plus on etudie son systeme plus on se trouve forcé de dire de SPINOSA même ces propres paroles de la 29. de ses Lettres, *nihilo plus agit quam si det operam ut sua imaginatione insaniat* (1). Du moins j'avoue qu'il me paroit qu'il faut qu'un homme se dépouille extrêmement de sa raison & de tout sentiment pour croire qu'il n'est pas en soi-même un être qui subsiste distinctement & réellement different d'un autre être, & qu'il puisse subsister ainsi sans avoir sa propre substance. Je sens pour moi que quand tout le systeme de SPINOSA seroit d'ailleurs aussi plausible qu'il est absurde, il me diroit en vain que je ne suis point un être. Je lui repondrois toujours comme le SOSIE de l'*Amphitrion* de TERENCE, *Vous avez beau dire, vous ne me tournerez jamais l'esprit au point de croire que je ne suis pas moi;*

Certe ædepol tu me alienabis nunquam quin noster siem;

& tant que je sentirai que je suis capable de penser & de raisonner, j'espere que je ne cesserai point de me croire homme pour m'imaginer que je suis Dieu;

Quodque hominem exuerit se putat esse Deum.

VANIER. Epigram.

(1) Opera Posth. p. 468.

CHA-

CHAPITRE XIII.

De l'existence réelle des Verités: Du Necessaire & du Possible.

CCLXV.

Observation.

LOrsque j'ai dit, que *tout mot étoit le signe d'un sentiment ou d'une idée*, que *toute idée avoit un objet auquel elle étoit conforme*, que le rien ne pouvant être ni senti ni connu cet objet étoit par conséquent quelquechose de *réel*, quelquechose qui avoit *une existence quelconque*; lorsqu'en parlant du *possible* je trouvois, que le *possible* étoit *ce qui pouvoit être ou n'être pas effectué*, que *le necessaire* étoit *ce qui ne pouvoit point ne pas être*; que de là tirant des Principes fondés sur l'exposition des choses ou des termes, j'étois forcé d'admettre pour *indubitables des choses qui n'avoient ni forme, ni couleur, ni rien qui tombat sous les sens*; que même je trouvois que *pour juger des choses qui tombent sous mes sens je devois en juger par des idées primitives qui rectifiassent les idées peu exactes que les choses materielles peuvent occasionner*; necessité par l'evidence à admettre toutes ces choses, forcé de les croire très-réelles, je me sentois interieurement inquiet de savoir ce que c'étoit donc que leur réalité, ce que c'étoit que leur existence: Si dès lors je ne me suis point arrêté par des objections, c'est que je sentois que si je ne pouvois les resoudre ce n'auroit été qu'une preuve de mon insuffisance, mais non de la fausseté d'une verité demontrée par les termes mêmes, & j'esperois qu'en avançant je pourrois peut-être découvrir quelques vérités qui me gueriroient de mes scrupules. Je n'ai pas été trompé dans mes esperances. Cette verité, *l'être essentiellement existant ou eternel est unique, tout-puissant, intelligent, actif, cause directe ou indirecte, mais libre, de tout ce qui est ou peut être*, repand une lumiere qui leve tous mes scrupules, qui

diſſipe mes inquietudes. Je me dis, quelle eſt l'exiſtence d'un *poſſible non effectué* & que je trouve *neceſſaire* en tant que *poſſible*? Qu'eſt-ce que c'eſt que ces verités que je ne puis imaginer ſous aucune forme & que je conçois ſi neceſſaires qu'elles ne laiſſeroient pas que d'être neceſſairement telles quand il n'y auroit aucun terme pour les exprimer, qui forcent ma raiſon, qui la redreſſent, qui m'aſſurent que je ne puis m'égarer ſi je leur ſuis fidele? Elles ne ſont point tout ce que je vois, mais tout ce que je vois n'eſt tel que conformément à elles. Un être rond eſt bien conforme dans ſa maniere d'être à la regle qui fait la rondeur & à toutes les verités que l'être rond ſuppoſe, mais il n'eſt pas cette regle ni ces vérités, il ſe peut même faire qu'il n'y ait aucun être parfaitement rond qui exiſte, veritablement même il n'y en a point; mais s'il y en a, c'eſt par la regle, c'eſt par les vérités d'où reſulte la rondeur, (*a*) qu'on peut juger s'il eſt parfaitement rond ou s'il ne l'eſt pas.

Ce ſont donc des Regles eternelles, univerſelles, immuables que ces choſes dont j'ai un ſentiment lorſque je tire des principes ou des conſéquences évidentes ſur tout ce qui regarde *le poſſible* ou *le neceſſaire*. Qu'eſt-ce qu'une *regle*, ſi ce n'eſt *le ſentiment de ce par quoi & ſelon quoi une choſe peut être faite & cela ſi neceſſairement qu'il eſt contradictoire qu'elle puiſſe être faite autrement*? Or, une choſe qui peut être faite ne ſe peut que par une puiſſance capable de la produire; un puiſſance capable de la produire ne la produiroit pas ſi elle n'agiſſoit comme il faut qu'elle agiſſe pour la produire. Ces regles ne ſont donc que le ſentiment des actes poſſibles de cette puiſſance. Les actes poſſibles d'une puiſſance n'ont point d'autre exiſtence que celle de la puiſſance même, comme la puiſſance n'en a point d'autre que celle de l'être puiſſant: Donc, les regles eternelles, univerſelles, immuables, du neceſſaire ne ſont que le ſentiment des actes poſſibles, c'eſt-à-dire, de ce que peut la puiſſance de l'être eternel & tout-puiſſant; & le neceſſaire n'a d'autre exiſtence que dans

(*a*) N°. CLXXX.

dans celle même de cet être. C'eſt pourquoi toutes ces regles, toutes ces verités, tous les rapports même qui regardent l'exiſtence des êtres neceſſairement poſſibles ont été nommées *l'eſſence* des choſes, du Latin *eſſentia*, comme qui diroit *l'être de l'être*, ce qui conſtitue ſi neceſſairement un être pour être tel que ſans cela rien ne pourroit être.

CCLXVI.

Remarque.

DOnc, ces verités eternelles, ces regles immuables de la nature des choſes n'ont d'exiſtence en tant que regles & verités que dans l'être eternel & tout-puiſſant, tout-intelligent, & ne ſont en moi que des idées ou des ſentimens de choſes neceſſaires. Si je ne les ai que par le ſentiment immediat de la toute-puiſſance de l'être neceſſaire, ainſi que *Saint* AUGUSTIN & le *Pere* MALBRANCHE l'ont cru, ou ſi ce ſont ſeulement des idées abſtraites ou des jugemens pris des êtres qui, ne pouvant exiſter ni être conçus que conformément à ces verités, en ſont repreſentatifs, & peuvent ainſi exciter en moi des ſentimens dont ces idées eternelles ne me ſeroient d'abord que comme des conſéquences, quoiqu'enſuite le raiſonnement me forçât à les reconnoitre pour des verités primitives & archetypes de la toute-puiſſance de l'être eternel; c'eſt ce que je ne ſai point & ce que je découvrirai peut-être à force de chercher. Mais toujours ſai-je bien que toutes les verités neceſſaires que je connois ſont des choſes très-réelles, que je ne fabrique point, qui ne dépendent point de moi, qui forcent au contraire ma raiſon à ſe ſoumettre; deſorte que les fauſſes idées que je me fabrique ne viennent que de ce que je ne les meſure pas ſelon ces regles immuables qui diſſiperoient la confuſion d'où naît l'erreur. L'illuſtre Archevêque de Cambrai, *François* DE LA MOTTE FENELON, qui paroit adopter le ſentiment de S. AUGUSTIN & du P. MALBRANCHE, dit à ce ſujet de ſi belles choſes dans quelques articles de ſa *Démonſtration de l'Exiſtence de*

Dieu (*a*) que je ne puis me refuſer le plaiſir de les raſſembler & d'en embellir ici mes recherches. „ O „ que l'eſprit de l'homme eſt grand, dit cet elo- „ quent Prelat, il porte en lui de quoi s'étonner, & „ ſe ſurpaſſer infiniment lui-même. Les idées ſont „ univerſelles, eternelles, & immuables. Elles „ ſont univerſelles; car lorſque je dis, il eſt *impoſſi-* „ *ble d'être & de n'être pas*, *le tout eſt plus grand que* „ *ſa partie*, entre *deux points donnés la ligne droite eſt* „ *la plus courte*, le *centre d'un cercle parfait eſt également* „ *eloigné de tous les points de la circonference*, un *trian-* „ *gle equilateral n'a aucun angle obtus, ni droit*; toutes „ ces verités ne peuvent ſouffrir aucune exception. „ Il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de „ cercle, de triangle, qui ne ſoit ſuivant ces re- „ gles; ces regles ſont de tous les tems, ou, pour „ mieux dire, elles ſont avant tous les tems, & „ ſeront toujours au delà de toute durée compre- „ henſible. Que l'Univers ſe bouleverſe & s'ané- „ antiſſe; qu'il n'y ait plus même aucun eſprit pour „ raiſonner ſur les êtres, ſur les lignes, ſur les cer- „ cles, & ſur les triangles; il ſera toujours égale- „ ment vrai en ſoi, que la même choſe ne peut tout „ enſemble être & n'être pas, qu'un cercle par- „ fait ne peut avoir aucune portion de ligne droite, „ que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus „ près d'un coté de la circonference que de l'autre. „ Ces idées que nous portons au fonds de nous-mê- „ mes n'ont point de bornes & n'en peuvent ſouffrir. „ On ne peut point dire que ce que j'ai avancé ſur „ le centre des cercles parfaits ne ſoit vrai que pour „ un certain nombre de cercles. Cette propoſition „ eſt vraie par une neceſſité évidente pour tous „ les cercles à l'infini. Ces idées ſans bornes ne „ peuvent jamais ni changer ni s'effacer en nous, ni „ être alterées; elles ſont le fonds de notre raiſon, „ il eſt impoſſible quelqu'effort qu'on faſſe ſur ſon „ propre eſprit de parvenir à douter jamais ſerieu- „ ſement de ce que ces idées nous répréſentent. „ Changer nos idées (*b*) ce ſeroit anéantir la raiſon „ même. Je ne puis juger d'aucune choſe qu'en les con-

(*a*) *Art.* LII. (*b*) *Art.* LIV.

„ consultant, & il ne depend pas de moi de juger
„ contre ce qu'elles me representent. Mes pensées
„ loin de pouvoir corriger ou former cette regle
„ sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette
„ regle superieure, & elles sont invinciblement as-
„ sujetties à sa decision. Si je nie ces verités ou
„ d'autres semblables j'ai en moi quelquechose qui
„ est au-dessus de moi, & qui me ramene par for-
„ ce au but. Cette regle fixe & immuable est si
„ interieure & si intime que je suis tenté de la pren-
„ dre pour moi-même; mais elle est au-dessus de
„ moi puisqu'elle me corrige, me redresse, me met
„ en defiance contre moi-même & m'avertit de mon
„ impuissance; c'est quelquechose qui m'inspire à
„ toute heure pourvu que je l'ecoute, & je ne me
„ trompe jamais qu'en ne l'ecoutant pas. Ce qui
„ m'inspire me préserveroit sans cesse de toute er-
„ reur, si j'étois docile & sans précipitation, car
„ cette inspiration interieure m'apprendroit à bien
„ juger des choses qui sont à ma portée, & sur les-
„ quelles j'ai besoin de former quelque jugement;
„ pour les autres elle m'apprendroit à n'en juger pas,
„ & cette seconde sorte de leçon n'est pas moins
„ importante que la premiere. Cette regle interieu-
„ re est ce que je nomme ma Raison; mais je parle
„ de ma raison sans pénétrer la force de ces termes.
„ A la verité ma raison est en moi (*a*), car il faut
„ que je rentre sans cesse en moi pour la trouver;
„ mais la raison superieure qui me corrige dans le be-
„ soin, & que je consulte, n'est point à moi, & elle ne
„ fait point partie de moi-même. Cette regle est par-
„ faite & immuable; je suis changeant & imparfait.
„ Quand je me trompe elle ne perd point sa droi-
„ ture; quand je me détrompe, ce n'est pas elle
„ qui revient au but, c'est elle qui, sans s'en être
„ jamais écarté, a l'autorité sur moi de m'y rappel-
„ ler & de m'y faire revenir; c'est une maitre
„ interieur qui me fait taire, qui me fait parler,
„ qui me fait croire, qui me fait douter, qui
„ me fait avouer mes erreurs, ou confirmer mes ju-
„ gemens. En l'ecoutant je m'instruis, en m'écou-
„ tant moi-même je m'égare. Ce maitre est par
„ tout,

(*a*) *Art.* LV.

„ tout ; & ſa voix ſe fait entendre d'un bout de „ l'Univers à l'autre, à tous les hommes comme à „ moi. Pendant qu'il me corrige en *France*, il corri- „ ge d'autres hommes à la *Chine*, au *Japon*, dans l'*A-* „ *merique* & dans le *Perou*, par les mêmes principes „ (1). C'eſt elle qui fait qu'une Sauvage du *Canada* „ penſe beaucoup de choſes comme les Philoſophes „ Grecs & Romains les ont penſées. C'eſt elle qui „ fait que les hommes, tous dépravés qu'ils ſont, „ n'ont point encore oſé donner ouvertement le „ nom de Vertu au Vice, & qu'ils ſont reduits à „ à faire ſemblant d'être juſtes pour s'attirer l'eſti- „ me les uns des autres. On ne parvient point à „ eſtimer ce qu'on voudroit pouvoir eſtimer, ni à „ mépriſer ce qu'on voudroit pouvoir mépriſer.

„ Le maitre interieur & univerſel (2), continue „ ce ſavant Prelat, dit donc toujours & par tout les „ mêmes verités; nous ne ſommes point ce maitre. „ Il eſt vrai que nous parlons ſouvent ſans lui, & „ plus haut que lui; mois alors nous nous trompons, „ nous begayons, nous ne nous entendons pas nous- „ mêmes, nous craignons même de voir que nous „ nous ſommes trompés. Sans doute l'homme qui „ craint d'être corrigé par cette raiſon incorrupti- „ ble, & qui s'égare toujours en ne la ſuivant pas, „ n'eſt pas cette raiſon parfaite, univerſelle, & im- „ muable, qui le corrige malgré lui. Chacun ſent „ en ſoy une raiſon bornée & ſubalterne qui s'éga- „ re dès qu'elle échappe à une entiere ſubordination, „ & qui ne ſe corrige qu'en rentrant ſous le joug „ d'une autre raiſon ſuperieure, univerſelle & im- „ muable. Où eſt-elle cette raiſon commune & „ ſuperieure tout enſemble (3) à toutes les raiſons „ bornées & imparfaites du Genre-humain? Où eſt- „ elle cette raiſon qu'on a ſans ceſſe beſoin de con- „ ſulter & qui nous prévient pour nous inſpirer le „ deſir d'entendre ſa voix? Où eſt-elle cette vive „ lumiere *qui illumine tout homme venant en ce monde* (4), „ & qui ſe fait aimer par ceux mêmes qui crai- gnoient

(1) *Art.* LVI. (2) *Art.* LVII. (3) *Art.* LVIII.
(4) St. *Jean* I, 9.

„ gnoient de la voir? Tout œil la voit & il ne ver-
„ roit rien s'il ne la voyoit pas. Comme le ſoleil
„ ſenſible éclaire tous les corps de même ce ſoleil
„ d'intelligence éclaire tous les eſprits. La ſubſtan-
„ ce de l'œil de l'homme n'eſt point la lumiere,
„ au contraire l'œil emprunte à chaque moment la
„ lumiere des rayons du ſoleil; tout de même, mon
„ eſprit n'eſt point la raiſon primitive, la verité u-
„ niverſelle & immuable, il en eſt ſeulement éclai-
„ ré. Ce ſoleil des eſprits nous donne tout enſem-
„ ble & la lumiere & l'amour de ſa lumiere pour
„ la chercher. Il luit en même tems dans les deux
„ hemiſpheres, il éclaire les ſauvages mêmes
„ dans les antres les plus profonds. Il n'y a que
„ les yeux malades qui ſe ferment à la lumiere, &
„ encore n'y a-t-il point d'homme ſi malade & ſi
„ aveugle qui ne marche à la lueur de quelque lu-
„ miere ſombre qui lui reſte de ce ſoleil interieur
„ des conſciences. Cette lumiere univerſelle decou-
„ vre & repreſente à nos eſprits tous les objets;
„ & nous ne pouvons rien juger que par elle (1).
„ Les hommes peuvent nous parler pour nous in-
„ ſtruire, mais nous ne pouvons les croire qu'autant
„ que nous trouvons une certaine conformité en-
„ tre ce qu'ils nous diſent & ce que nous dit le mai-
„ tre interieur. Après qu'ils ont épuiſé tous leurs
„ raiſonnemens, il faut toujours revenir à lui, &
„ l'écouter pour la deciſion. C'eſt au fonds de
„ nous-mêmes par la conſultation du maitre inte-
„ rieur que nous avons beſoin de trouver les véri-
„ tés qu'on nous enſeigne, c'eſt-à-dire, qu'on nous
„ propoſe exterieurement. C'eſt un juge deſinte-
„ reſſé & ſuperieur à nous; nous pouvons refuſer
„ de l'ecouter & nous étourdir, mais en l'ecoutant
„ nous ne pouvons le contredire.

„ On ne peut donc point dire (2), que l'homme
„ ſe donne à lui-même les penſées qu'il n'avoit pas;
„ on peut encore moins dire qu'il les reçoive des
„ autres hommes. [Il ne peut tout au plus que
„ joindre ou diviſer, & la raiſon alors s'égare s'il
„ ne ſuit pas les principes de la raiſon univerſelle.]
„ Voilà donc deux raiſons que je trouve en moi;
l'une

(1) *Art.* LIX. (2) *Art.* LX.

„ l'une eſt moi-même, l'autre eſt au-deſſus de moi.
„ Celle qui eſt moi eſt très-imparfaite, prévenue,
„ précipitée, ſujette à s'égarer, changeante, opiniâ-
„ tre; ignorante & bornée, enfin elle ne poſſede
„ jamais rien que d'emprunt; l'autre eſt commune
„ à tous les hommes & ſuperieure à eux, elle eſt
„ parfaite, eternelle, immuable, toujours prête à ſe
„ communiquer en tous lieux; à redreſſer tous les
„ eſprits qui ſe trompent, enfin incapable d'être
„ jamais ni épuiſée ni partagée quoiqu'elle ſe don-
„ ne à tous ceux qui la veulent. Où eſt-elle cette
„ raiſon parfaite, qui eſt ſi près de moi & ſi diffe-
„ rente de moi? Où eſt elle? Il faut qu'elle ſoit
„ quelquechoſe de réel: Car le néant ne peut pas
„ être parfait, ni perfectioner les natures imparfai-
„ tes. Où eſt-elle cette raiſon ſupreme? N'eſt-elle
„ pas le Dieu que je *cherche*?

Je ne ſai pas ſi on peut faire quelque diſcours contre ceci; mais j'oſe aſſurer qu'on ne pourra jamais en faire que de mauvais, & que ceux qui auroient envie de l'entreprendre ſe trouveroient reduits à l'impoſſible s'ils font ſeulement attention que les mots n'étant que les ſignes des idées, les idées ont précedé les mots, & que l'homme n'eſt pas le maitre de changer la nature de la moindre idée.

Fin du Livre cinquieme.



RECHER-

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES, LIVRE SIXIEME:

De la nature des Etres. Recherches ſur l'Infini & ſur le Compoſé.

CCLXVII.

Definitions.



J'Entends par *Infini*, (*a*) *ce qui eſt tel qu'il n'y a rien au delà*, ce *qui ne peut être ſuſceptible de plus ni de moins.*

CCLXVIII.

PArtie *ſignifie une choſe quelconque ſeparable d'une ou de pluſieurs autres choſes avec quoi elle fait un tout ou un compoſé.*

CCLXIX.

AInſi un *Compoſé*, n'eſt *qu'un aſſemblage de parties.*

CCLXX.

Remarque.

SI cès parties ſont ſeparément diſtinctes les unes des autres & ſont chacune quelquechoſe de particulier, *le compoſé* eſt alors conſideré (*b*) comme une *quantité numerique*.

Si ces parties ſont adherentes les unes aux autres &

(*a*) N°. CXXXIII. (*b*) N°. CXXVIII.

& forment par cette adhésion un seul Tout etendu, *le Composé* est alors consideré comme une *quantité mesurable* ou continue.

CCLXXI.

Observation.

AInsi *le Nombre* (*a*) n'est que *l'addition* ou *l'assemblage de deux ou plusieurs choses* separément *distinctes*.

CCLXXII.

ET *la Mesure* n'est rien que *la division de l'Etendue que forment deux ou plusieurs choses reéllement unies*, ou la *comparaison de cette etendue avec un autre.*

CCLXXIII.

SUr quoi il faut observer, que non seulement on peut considerer comme quantité numerique plusieurs êtres étendus, plusieurs arbres par exemple, plusieurs hommes; mais encore, qu'on peut & qu'on doit considerer un composé, quel qu'il soit, comme une quantité numerique, puisque tout composé est effectivement tel: Cela est démontré par la seule definition du terme. Car puisqu'un Composé n'est rien (*b*) qu'*un assemblage de parties*, il est evident *que s'il n'y avoit point de parties il n'y auroit point de Composé*, & qu'ainsi tout Composé n'est que *l'assemblage ou l'union* de parties composantes, c'est-à-dire, de *parties simples*, *d'unités quelconques*, puisqu'autrement il suivroit qu'un composé existeroit sans parties principes de composition, ce qui est absurde.

CCLXXIV.

Corollaire.

IL n'y a donc point de composé (*c*) qui ne soit divisible & dont la division ne soit reductible à l'unité, par conséquent, qui ne soit un assemblage d'uni-

(*a*) N°. CXXVIII. (*b*) CCLXVIII, CCLXIX.
(*c*) N. CXXVIII. CXXXIX.

d'unités ; par conséquent, il ny a point de composé soit que ses parties existent separément distinctes les unes d'avec les autres, ou qu'elles soient adherentes les unes aux autres, il n'y a point, dis-je, de Composé qui ne soit numerique.

C'est apparemment sur ce principe que quelques Philosophes de l'Antiquité ou dit, que *l'Univers n'étoit formé que par des nombres.*

CCLXXV.

Remarque.

Si tout composé est l'assemblage ou l'union d'unités quelconques ainsi qu'il est démontré, il est evident que nul composé n'est *au delà de toute mesure ni de tout nombre*, par conséquent, que tout composé est susceptible de plus & de moins (*a*), par conséquent que *nul composé n'est infini.*

Qu'ainsi les termes de *composé* ou de *tout* pris dans le méme sens ne sont rien que des noms collectifs qui marquent *une pluralité quelconque* & jamais une infinité (*b*) puisqu'il n'y a point de nombre infini.

CCLXXVI.

Observation.

Donc, puisque par *infini* on entend *ce qui est tel qu'il n'y a rien* au delà, ce qui *n'est susceptible de plus ni de moins*, l'infini n'est point ni *numerique*, ni mesurable. On ne peut pas dire la moitié d'un infini, le quart d'un infini, la millieme partie d'un infini, ce seroit ne rien dire d'intelligible; à peine ces expressions peuvent elles s'entendre lorsqu'on s'en sert à l'égard de l'indefini, c'est-à-dire, à l'égard des choses dont le nombre ou la mesure ne sont point pour nous déterminés.

Si donc il y a deux sortes d'infinis (*c*), sávoir un *infiniment grand* & un *infiniment petit*, il faut convenir qu'on ne peut rien *ajouter au* premier puisqu'il feroit con-

(*a*) N°. CCLXV. (*b*) N°. CXXXI. CXXXXVI, (*d*) CXXXIII.

contradictoire qu'il fût *infiniment* grand & qu'il pût être augmenté ; & qu'on ne peut rien *diminuer du second*, puisqu'il feroit contradictoire qu'il fût infiniment petit & qu'il pût être diminué.

De même on ne peut rien rétrancher de l'infiniment grand qu'il ne cesse d'être infini, ainsi qu'on ne peut rien ajouter à l'infiniment petit qu'il ne cesse d'être tel.

Ainsi, s'il y a un infini ou des infinis quels qu'ils soient, ils sont necessairement simples, par conséquent, *indivisibles* & *inalterables*, puisqu'il est contradictoire qu'ils soient numeriques ou composés de parties. Par conséquent

CCLXXVII.

Corollaire.

Toute grandeur mesurable ou numerique est au dessous de l'infiniment grand, & au dessus de l'infiniment petit; & l'infini, soit grand, soit petit, est necessairement un simple indivisible (*a*). En effet, si on disoit qu'un infini étoit divisible, il faudroit qu'il eut des parties & de là il consisteroit dans un nombre d'unités quelconques, seroit susceptible d'augmentation & de diminution, & par conséquent ne seroit pas infini.

CCLXXVIII.

Remarque.

SI par *le Tout* ou par *l'Univers* on entendoit *tous les êtres, la collection de tous les êtres* qui existent, & que dans la collection de tous ces êtres il y en eut un infiniment grand qui y fût compris, *le tout* ou *l'univers* ne marqueroit cependant alors rien d'infini quoique la collection que ces mots signifieroient renfermât un être infini, parce *que le tout ou l'univers* ne marqueroit qu'une collection numerique & par conséquent finie, une collection qui auroit des bornes. Car puisqu'il est contradictoire que l'infiniment grand

(*a*) Coroll. CCLXXIV.

grand soit susceptible d'aucune addition ; tous les êtres finis n'ajouteroient rien à la grandeur de l'être infini, ainsi le fini compris avec l'infiniment grand ne peut l'augmenter, puisque l'infini est par lui-même au delà de toute augmentation, desorte que la collection de tous les êtres finis jointe avec l'être infini ne seroit qu'une augmentation numerique capable de plus ou de moins en nombre, mais non une augmentation de grandeur, ou pour mieux dire d'infinité, puisqu'une augmentation d'infinité est contradictoire. Soint donc ce

CCLXXIX.

Principe Ontologique.

TOut Infini est un simple, indivisible.

CCLXXX.

ET comme il est contradictoire qu'il y ait un composé sans parties principes, c'est-à-dire, sans parties exemptes de toute composition, *partes*, pour me servir des expressions de LUCRECE, *quæ nullis partibus extant & minima constant natura.* Soit

Principe Ontologique.

TOut Composé suppose des parties simples.

CCLXXXI.

Principe Ontologique.

NUl Composé n'est infini.

CCLXXXII.

Principe Mathematique.

TOut composé est plus grand que quelque grandeur que ce soit egale à une de ses parties,

Ce que pour abreger on exprime ordinairement quoiqu'un peu improprement *le tout est plus grand que la partie.*

Observation sur le terme de Substance, *sur l'infiniment* Grand, *sur l'infiniment* Petit.

CCLXXXIII.

Definition.

PAr *substance* on entend (*a*) ce qui constitue la réalité effective ou *actuelle d'un être*, ce *sans quoi il n'existeroit point effectivement ou actuellement.* C'est, ainsi qu'on l'a deja remarqué, ce qu'on ne peut concevoir ni regarder comme une proprieté mais comme le sujet, le fonds, de l'être, de l'existence, & de toutes sortes de proprietés.

CCLXXXIV.

Corollaire.

AInsi la substance est une réalité (*b*) que supposent necessairement possible des proprietés possibles, & que prouvent necessairement actuelle des proprietés actuelles.

Lemme Premier.

CE que l'on sent necessairement être (*c*) *est en effet, quelqu'inconnu que cela soit d'ailleurs.*

Car on ne peut sentir qu'une *chose est necessairement* à moins qu'*il ne soit impossible qu'elle ne soit pas.* Or, *s'il est impossible qu'une chose ne soit pas*, il est evident *qu'elle est*

Lemme Second.

TOute proprieté suppose un être.

(*a*) N°. CXVIII.
(*b*) Deff. CXVIII. Obs. CCXXXIII. Princ. CXXIII.
(*c*) Princ. LXXXII, LXXXV. Lemme II. Obs. LXXXVIII. Corol. LXXXIX. N°. LXXIX. Obs. XCVI.

Lem-

Lemme Troisieme.

L*Es proprietés qui ſe ſuppoſent relativement neceſſairement (d) ne peuvent ſubſiſter independemmant les unes des autres*, par conſéquent, ne ſont neceſſairement que les proprietés d'un ſeul & même être & ne peuvent être conſiderées ſéparément que par abſtraction.

Lemme Quatrieme.

DE même *les propriétes qui ne ſe ſuppoſent pas neceſſairement relativement (b) peuvent ſubſiſter independemmant les unes des autres*, par conſéquent, ne ſont que des proprietés poſſibles qui ne conſtituent point l'eſſence d'un être, mais qu'un être peut avoir ou n'avoir pas.

Lemme Cinquieme.

T*Oute proprieté contradictoire à une autre proprieté ſuppoſe un être réellement different d'un autre être.* Le même être ne peut être en même tems fini & infini, rond & quarré, actif & privé d'action, par conſequent par le Lemme II. ci-deſſus, dès que je conçois deux proprietés contradictoires il ſuit qu'il y a deux êtres dont neceſſairement l'un n'eſt pas l'autre, & ſi ces proprietés ſont telles qu'elles ſoient eſſentielles à ces deux êtres, ces deux êtres ſont donc eſſentiellement differens &, par la Definition CCLXXXIII, ſont d'une ſubſtance differente ſi ce ſont en ſoi de veritables êtres, des êtres proprement dits & non pas des compoſés; car ſi ce ſont des compoſés il n'y aura que le plus ou le moins de parties ou leur arrangement qui feront eſſentiellement & neceſſairement differens.

(*a*) Lemme III. N°. CLXXXVII. Cor. I. Théo. CXCIV.
(*b*) Theo. CXCIV.

Corollaire I.

PAr le Lemme I. ci-dessus par le II. & le trois, il suit conformément à la Definition CCLXXXIII. que quelqu'inconnu que me soit comment *une substance quelconque est en soi, l'existence de cette substance ne m'est pas douteuse (a) dès que je connois la proprieté d'un être quelconque, puisque l'être & sa substance n'étant point differens l'un de l'autre je connois en partie cette substance dès que j'en connois une proprieté ,* que *plus j'en connois de proprietés plus je connois ce qu'elle est , & par conséquent ce qu'elle n'est pas, & par les proprietés mêmes, ce qu'il est impossible qu'elle ne soit; d'où il suit* que *je connois necessairement & par conséquent evidemment qu'elle est, qu'elle est telle qu'il est impossible qu'elle soit autre, & qu'en conséquence elle a tels rapports, telles relations, d'ou resultent telles convenances ou disconvenances, & dont par consequent on a non seulement un sentiment de l'existence mais une idée, puisqu'on la connoit distinctement par ses differences, conformément à la Definition* N°. CXXV.

Corollaire II.

IL suit par le Lemme IV, que des propriétés *possibles ne supposant point en divers êtres des proprietés differentes ou pour mieux dire contradictoires, ne supposent point par consequent en ces divers êtres des substances de differente nature, c'est-à-dire, essentiellement differentes, mais supposent seulement, conformément au Lemme II. & à la Définition CXVIII, ou CCLXXXIII, des substances semblables & qui par cela même qu'elles sont semblables, sont de même mais non pas la même substance, puisque chaque être ne pouvant exister sans sa substance dès qu'il y a deux êtres, il y a deux substances, semblables si ces deux êtres ont des propriétés essentiellement égales, & par le Lemme V. I. & III, substances essentiellement differentes si les propriétés de ces êtres sont contradictoires.*

(*a*) Lem. II. N°. CLXXIV. Théo. CLXXXVIII, CLXXX.

CCLXXXV.

CCLXXXV.

Remarque.

IL faut faire attention, que *fubftance*, *être*, *exiftence*, *nature*, *effence*, font des termes qu'on employe affez communément l'un pour l'autre, c'eft ce qui précede ou ce qui fuit dans le difcours qui determine le fens ou les idées acceffoires qu'on y attache; deforte que lorfqu'on fe fert de ces mots d'une maniere generale, indeterminée, & abftraite de la particularité des chofes, *fubftance*, *être*, *exiftence*, *nature*, non plus que *figure*, *mouvement*, *mefure*, ne laiffent qu'une idée vague, generale, indéterminée à rien de particulier fi on ne determine les termes par quelques autres; mais lorfque ces termes font déterminés par quelqu'autre terme qu'on y joint, alors l'idée de *fubftance* ou *d'être*, ainfi que celui de *figure* ou de *mouvement*, reçoit les differences qui font comprifes dans les termes de fa détermination. Lorfque je dis *la fubftance* en general, le mot de *fubftance* comprend alors *toute fubftance*, par conféquent, toute celle des êtres dont l'affemblage compofe l'Univers, par confequent, toute la pluralité de fubftances differentes & femblables fi tous les êtres font effentiellement de même, ou diffemblables & d'une autre nature fi ces êtres ont des proprietés réellement contradictoires; ainfi que le terme de *figure* en general comprend toute forte de figure, par conféquent toutes celles qui font femblables comme celles qui font entr'elles effentiellement oppofées.

CCLXXXVI.

S'Il y a un être infiniment grand que je nommerai feulement *infini* comme étant l'infini par excellence, fi, dis-je, il y a un être infini, il eft evident par les termes mêmes qu'il ne peut y en avoir, qu'un, puifque s'il y en avoit deux ils fe borneroient mutuellement, ce qui eft une contradiction, d'où refulteroit qu'aucun des deux ne feroit infini. La même démonftration qu'on a donnée (*a*) pour la néceffité

(*a*) N°. CCLX.

cessité d'une puissance infinie doit servir ici. En effet, puisque *toute proprieté suppose un être, la puissance infinie suppose un être infini.*

Ainsi les démonstrations de l'impossibilité de la non existence d'un être eternel (*a*), c'est-à-dire, de l'existence necessaire d'un être essentiellement existant qu'on a donneés N°. CCXIX & suivans, & celles qu'on a données d'une puissance & d'une intelligence infinies (*b*) sont en même tems des demonstrations de l'être infini. Ainsi il faut ajouter au Principe N°. CCLXI, & dire :

CCLXXXVII.

L'Être essentiellement existant ou eternel est unique, infini, tout-puissant, tout-intelligent, actif, cause directe ou indirecte, mais libre, de tout ce qui est ou peut être.

Observation I.

En effet, quoi de plus évident que ces propositions, le rien n'étant qu'un mot qui marque la negation de l'existence, rien ne peut avoir aucunes propriétés ; il y a quelque chose qui existe ; donc, puisque le rien ne peut rien produire, il y a quelque chose qui n'a jamais commencé d'exister, par conséquent, quelque chose d'éternel, d'essentiellement existant.

Observation II.

Quelque nombre d'êtres que je suppose existans deux ou d'avantage, tous excepté un seul peuvent être supposés n'exister pas, sans contradiction au Principe qui fonde la necessité de l'existence ; dès que j'en ai un & sur tout un infini en existence & en puissance, la necessité de l'existence est remplie, par conséquent, un plus grand nombre n'est pas necessaire, desorte que dire qu'ils existent necessairement c'est dire qu'ils existent necessairement sans necessité, ce qui est une contradiction, par conséquent une impossibilité : Donc, l'être essentiellement existant est unique.

Ob-

(*a*) N°. CCXIX. & suivans. (*b*) N°. CCLIX.

Observation III.

CE qui n'eſt ni ne peut être, c'eſt-à-dire, ce qui n'eſt ni poſſible ni neceſſaire & par conſéquent ce qui eſt impoſſible ne peut être conçu. J'ai l'idée de pluſieurs êtres que je conçois très-diſtinctement, donc l'exiſtence de pluſieurs êtres eſt poſſible (*a*) ainſi ne renferme aucune contradiction.

Observation IV.

IL ſeroit contradictoire (*b*) que l'exiſtence de ces êtres fut poſſible s'il n'y avoit une puiſſance capable de les produire; & ſi l'être unique eſſentiellement exiſtant n'avoit pas cette puiſſance, rien ne ſeroit poſſible: Donc, l'être eſſentiellement exiſtant eſt tout-puiſſant, & c'eſt par ſa toute-puiſſance qu'il y a quelquechoſe de poſſible.

Observation V.

LEs propriétés d'un être ne ſont autre choſe (*c*) que l'être même, par conſequent, un être ne peut exiſter & être tel être ſans ſes propriétés. La toute-puiſſance étant une proprieté ou un attribut comme on voudra la nommer de l'être eſſentiellement exiſtant, ſa toute-puiſſance eſt auſſi neceſſaire à ſon être que l'exiſtence. Si ſa toute-puiſſance eſt neceſſitée à produire, cet être eſt neceſſité à produire par la neceſſité de ſa propre exiſtence, laquelle exiſtence étant eternelle, c'eſt-à-dire, ſans commencement, ſes productions ſont eternelles & ſans commencement (*d*) ce qui eſt une contradiction dans les termes comme dans les choſes.

Observation VI.

LA toute-puiſſance n'étant point neceſſitée par la neceſſité de l'exiſtence de l'être tout-puiſſant, la toute-puiſſance eſt donc l'attribut d'un être libre; l'être eternel & tout-puiſſant eſt donc un *agent libre* qui ſe determine à agir ou à produire, & qui par cela

(*a*) N°. CXXX, CXXXIV, CXXXV.
(*b*) N°. CXXXII, CXXXIII. (*c*) N°. CXXV.
(*d*) N°. CCXXXVIII.

cela même qu'il ſe determine eſt un être actif, voulant & intelligent.

Obſervation VII.

QUi dit toute-puiſſance dit puiſſance infinie (*a*), l'être tout-puiſſant ne le feroit pas, s'il y en avoit un plus puiſſant. La toute-puiſſance peut donc produire infiniment, produire tout ce qui eſt poſſible. Pour pouvoir produire tout ce qui eſt poſſible il faut connoitre tout ce qui eſt poſſible. L'être tout-puiſſant eſt donc neceſſairement tout-intelligent. Ses propriétés ou attributs n'étant point diviſibles, ſéparables, autres que lui-même, ſes attributs étant infinis; l'être eſſentiellement exiſtant, eternel, tout-puiſſant, tout-intelligent, cauſe libre de tout ce qui eſt ou peut être, eſt donc un être infini, & par conſéquent, eſt le ſeul eſſentiellement & infiniment exiſtant, dont la ſubſtance par conſéquent eſt infinie, unique, une, ſimple, indiviſible, inalterable, exempte de parties & de toute compoſition.

Unde nil majus generatur ipſo
Nec viget quidquam ſimile aut ſecundum

Or, cet Etre unique, INFINI, *eternel, tout-puiſſant, tout-intelligent, cauſe directe ou indirecte mais libre de tout ce qui eſt ou peut être,* & que les Déiſtes croyent de plus *Rémunerateur du bien & du mal*, eſt
Dieu l'être que j'appellerai DIEU, l'être adorable auquel l'illuſtre Archeveque ce Cambrai s'écrie: (*b*) *Tous les faux infinis mis en votre place me laiſſeroient vuide, je m'écrierai eternellement au fonds de mon cœur, Qui eſt ſemblable à vous!* C'eſt le veritable Dieu, le Dieu par excellence, auprès de qui tous les Dieux du Polythéiſme ne ſont que des vrais fantomes, & le Dieu de tous les Panthéiſtes un pur Automate. Les Dieux du Paganiſme *ont des yeux & ne voyent point, ils ont des oreilles & n'entendent rien.* Le Dieu des

(*a*) CXXXIV.
(*b*) François de Salignac de la Motte Fenelon, *Demonſtration de l'Exiſtence de* DIEU, Part. II. Chap. 2.

des Panthéiſtes fait des yeux & il ne voit pas, il fait des oreilles & il n'entend pas, ou plutôt, tout ſe fait & il ne fait rien, & les parties ou modifications ſont incomparablement plus parfaites que leur tout. Eſt-ce là ce qui merite le nom de DIEU? Les Materialiſtes, les Naturaliſtes & les Panthéiſtes l'ont profané en le donnant à l'Univers qui n'eſt qu'un effet de ſa puiſſance. Eſt-ce là le Dieu que tout annonce, & qu'on ne peut meconnoitre que par un abus de la volonté, en faiſant ce que feroit un homme qui pour nier qu'il eſt jour fermeroit les yeux à la lumiere du ſoleil!

En effet, ſi la methode que je me ſuis propoſé de ſuivre ne m'obligeoit pas à diſcuter les idées des termes dont j'ai donné une expoſition dans le troiſieme Livre de ces Recherches, & à voir les principes d'identité que j'en pouvois déduire pour aſſurer mes demarches; j'aurois pu dès les premieres définitions tirer une démonſtration auſſi directe que ſimple de l'être eternel & tout-puiſſant que j'appelle DIEU. La voici.

Demonſtration.

Lemme Premier.

CE qui eſt contradictoire ou impoſſible ne peut être ni conçu ni imaginé (a).

Lemme Second.

L'Union de termes qui ſignifient des choſes contradictoires (b) *ne peut exprimer une idée ni former une propoſition intelligible.*

Lemme Troiſieme.

LOrſque je dis, il y a un être unique, infini, eternel, tout-puiſſant, tout-intelligent, cauſe libre de tout ce qui eſt ou peut être, *j'entends tout ce que je dis, j'en ai une idée claire & diſtincte; & loin que ces*

(a) N°. CXXXV. (b) Ibid.

ces termes soient contradictoires, je trouve au contraire que tout ce qu'ils expriment se suppose reciproquement.

Corollaire I.

DOnc il n'implique point contradiction que l'être eternel & tout-puissant que je nomme *Dieu* existe.

Lemme Quatrieme.

TOut ce qui n'implique point contradiction, est ou peut être, est necessaire ou possible (*a*).

Lemme Cinquieme.

L'Existence necessaire d'un être éternel, infini & tout-puissant n'est pas possible en ce sens qu'elle *puisse être produite*, puisque cela est contradictoire dans les termes mêmes.

Lemme Sixieme.

CEtte existence n'est pas impossible par le Corollaire I. ci-dessus.

Corollaire II.

DOnc, par le Lemme IV, *cette existence est necessaire.*

Corollaire III.

DOnc, non seulement l'être unique, eternel, infini, tout-puissant, tout-intelligent, cause necessaire mais libre de tout ce qui est ou peut-être *existe, mais il est impossible qu'il n'existe pas*; ainsi il est necessairement & essentiellement tel & existant.

Observation.

QUe si quelqu'un malgré l'évidence de cette Demonstration convenoit qu'il est vrai par les termes

(*a*) N°. CXXX, CXXXIV, CC, CCXXXVIII.

termes mêmes, qu'il eſt impoſſible qu'un être eternel, infini, & tout-puiſſant, n'exiſte pas, & qu'ainſi il eſt evident par les termes mêmes que cet être eſt neceſſairement & eſſentiellement exiſtant, desorte qu'il ne peut pas ne point exiſter; mais que ce quelqu'un ajoutât, qu'il n'eſt pas de même évident que cet être ſoit tout-intelligent, & que ſa puiſſance ſoit active; qu'on faſſe attention, qu'on a l'idée d'intelligence & d'activité, que l'idée de l'infini jointe à ces deux idées n'ont rien de contradictoire; que par conſequent l'idée d'une intelligence infinie & d'une toute-puiſſance active eſt l'idée de propriétés dont la realité n'implique point de contradiction; qu'il eſt impoſſible qu'elles ſoient les propriétés de quelqu'être ſi elles ne ſont celles de l'être eternel, infini, & tout-puiſſant; qu'ainſi l'idée qu'on a de ces proprietés, ſi la toute-puiſſance & l'intelligence infinies ne ſont pas les attributs de l'être éternel, eſt l'idée de propriétés qui ne ſuppoſent point d'être, ce qui eſt contre les principes ſi évidens, *le rien n'a point de proprietés, toute proprieté ſuppoſe un être*, que par conſéquent l'intelligence infinie & la toute-puiſſance active ne pourroient ſe concevoir, & que puiſqu'on les conçoit, elles ſont, par les principes qu'on vient de rapporter, les propriétés eſſentielles de l'être eternel & infini.

CCLXXXVIII.

Obſervation.

D'Ailleurs, un être eternel & infini a par les termes mêmes la plenitude de l'être, il exiſte de la maniere la plus abſolue & la plus parfaite. Comment auroit-il quelqu'imperfection? Qui dit *imperfection*, dit *negation*, *défaut*, dit *quelquechoſe qui manque.* Comment peut-il manquer quelquechoſe à l'être infini, l'être eſſentiellement éxiſtant, l'être ſans la volonté duquel il n'y auroit point d'être, à qui tout ce qui exiſte doit tout ce qu'il eſt & tout ce qu'il a de bon; comment, dis-je, cet être infini pourroit-il manquer de quelquechoſe qui put lui con-

(*a*) N°. XII.

convenir? La souveraine perfection est donc son attribut essentiel, est un attribut que lui seul peut avoir, puisqu'il est contradictoire que ce qui est borné soit infiniment parfait. Or, on ne doutera pas je crois que la toute-puissance & l'intelligence infinies ne se trouvent necessairement dans la souveraine perfection.

Secondement, si le sens commun dicte naturellement ce principe, savoir que *tout ce qui marque un but, un dessein, marque également une intelligence & un pouvoir d'exécuter, & que cette intelligence & ce pouvoir sont d'autant plus grands que le dessein est plus grand & qu'il est plus parfaitement exécuté.* Je demande en bonne foi, quel est l'homme qui contemplant la structure de l'Univers, qui examinant la sienne propre, celle du plus petit animal, ou de la plante la plus commune, ne reconnoisse pas une intelligence infinie qui a ordonné les choses avec un dessein formé de les faire telles, pour repondre à un tel but, & qui, malgré l'imperfection inevitable à des êtres bornés, n'admire la puissance qui a pu exécuter un dessein si magnifique, si vaste, & si durable:

Car de cet Univers la structure admirable
Par ses justes accords d'un Dieu conservateur
Publie incessamment la puissance adorable,
Ce langage n'est point un langage imposteur,
Fidelle voix de la nature,
Intelligible à qui veut l'écouter,
Elle n'est point sujette à toute l'imposture
Que contre la verité pure
Le faux docteur vient debiter.

C'est ce que dit BUCHANAN dans ces quatre Vers de sa Paraphrase du Pseaume XVIII.

Nam tota concors fabrica personat
Dei tuentis cuncta potentiam
Non voce, quæ paucorum ad aures
Perveniat strepitu maligno.

Il faut donc que les hommes soient bien ingrats, bien stupides, & à la foi bien extravagans, pour attribuer à une nature aveugle ce qui ne peut être que

que l'effet d'une intelligence & d'une puiſſance infinie.

Je dis d'une intelligence & d'une puiſſance infini. Car de même que l'on concevroit en vain le deſſein du plus parfait tableau ſi on n'avoit une main propre à l'executer, & que la main la plus propre à bien peindre ne feroit jamais un excellent tableau ſi elle n'étoit conduite par l'intelligence ; de même cet univers auroit-il pu être produit ſans une intelligence capable d'en former le plan & une puiſſance capable de l'exécuter. *Ce n'eſt pas avec la langue*, dit du FRESNOY (*a*) dans ſon Poëme ſur la PEINTURE, d'où j'ai emprunté une partie de cette comparaiſon, *qu'*APELLES *a donné de ſi beaux modeles*; il a fallu la ſcience, de l'eſprit & l'addreſſe de la main :

Utque manus grandi nil nomine practica dignum
Aſſequitur, purum arcanæ quam deficit artis
Lumen & in præceps abitura ut cæca vagatur ;
Sic nihil ars opera manuum privata ſupremum
Exequitur, ſed languet iners uti vincta lacertos,
Diſpoſitumque Typum non linguâ pinxit APELLES.

En effet, qu'auroient produit des mouvemens qu'aucune intelligence n'auroit déterminés, quand même ces mouvemens feroient auſſi eſſentiels à la matiere brute que l'Athée Anglois qui a refuté SPINOSA a voulu le prouver (*b*), & qu'EPICURE le pretendoit pour ſes Atomes ? Quel eſt l'homme, quel eſt l'Athée qui oſeroit dire que ce n'eſt pas un Peintre qui a fait un Tableau où eſt repreſenté un fait connu, lorſque toutes les figures ſont dans la place & dans l'attitude où chacune doit être pour répreſenter ce fait, & où des pieces & des ornemens, qui pourroient paroitre inutiles aux yeux des ignorans, conviendroient cependant, ſoit directement, ſoit d'une maniere allegorique, au ſujet ?

S'il y a donc des hommes qui ne voyent pas l'exiſtence de Dieu dans la preuve que leur preſente à chaque inſtant & de mille manieres l'exiſtence de

(*a*) De Arte graphica.
(*b*) Toland, *Letters to Serena*, Lett. 5.

de l'Univers ou la leur propre; ce ne peut être que par l'aveuglement volontaire où ils restent, retenus par les prejugés auxquels ils se livrent, ou par la corruption de leur jugement séduit par les objections artificieuses d'un faux savoir, objections dont ils s'entêtent au point que l'opiniatreté à les soutenir prend la place de la conviction qui doit naître de l'evidence, ou qu'accoutumés aux merveilles qui les environnent ils en sont moins touchés que d'une sphere mouvante, & admirent moins la brillante suspension de tous les astres, qu'il n'admirent un feu d'artifice.

CCLXXXIX.

Remarque.

LES EPICURIENS croyent, que si les Dieux avoient fait attention à ce qui se passoit dans l'Univers, leur béatitude auroit été troublée par de l'inquietude & des soins, ce qui est opposé à l'idee de la Divinité dont le bonheur doit être inalterable. Comme ces Dieux quoiqu'eternels n'étoient point les Créateurs de l'Univers, l'Univers ne dépendoit point de leur puissance, trop foible selon ces Philosophes pour regir l'infini. LUCRECE prend ces mêmes Dieux à temoins, „ Que nul d'Eux n'au„ roit la main assez bonne pour tenir les rênes de „ l'Univers; que nul d'Eux n'auroit la puissance de „ regler les Mouvements des Cieux, de repandre „ dans le sein de la terre les feux qui la rendent „ feconde, & d'être en tout tems & en tout lieu „ prêts à tout:

Nam, proh sancta Deum tranquilla pectora pace
Quæ placidum degunt ævum vitamque serenam!
Quis regere immensi summam, quis habere profundi,
Endo manu validas potis est moderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere, & omnes
Ignibus æthereis terras suffire feracis,
Omnibus inque locis esse omni tempore præsto?

LUCRET. Lib. II.

Cela n'est pas étonnant. Des dieux qui avoient une forme

forme humaine, parce que selon les Epicuriens elle est la plus belle & est la seule propre à la Vertu & à la Raison; des Dieux qui selon ces Philosophes (1) n'avoient pas à la verité un *corps & du sang*, mais *comme un corps & du sang, des corps qui n'avoient point une certaine solidité qui fit qu'on put les compter un à un comme des corps veritablement solides*; il n'est pas, dis-je, étonnant qu'aucun de ces Dieux si parfaits ni même tous ensemble pussent suffire à gouverner l'infini, quand même, ce qui est contradictoire, l'infini ne seroit qu'une substance absolument passive; puisque quelque multitude d'êtres qu'on pût supposer, quelque puissance qu'on donnât à chacun d'eux, ce ne seroit pourtant qu'une multitude, qu'une addition, qu'un nombre toujours infiniment au-dessous du véritable infini, auquel rien de numerique ne peut jamais être égal ni comparé. Mais si DEMOCRITE, EPICURE & leurs Sectateurs eussent voulu n'admettre rien que d'évident, & que pour y parvenir, ils eussent debrouillé les idées confuses qu'ils avoient de la Divinité, de l'infini, de la toute-puissance, de la souveraine felicité, qui ne peut se trouver que dans la souveraine perfection; au lieu d'établir dans leur Vuide & dans leurs Atomes deux éspeces d'infinis aussi aveugles qu'impuissants, n'auroient-ils pas trouvé l'impossibilité d'admettre plusieurs êtres eternels par la nécessité qui n'en exige qu'un d'essentiellement existant? N'auroient-ils pas vu que l'infinité, la toute-puissance, l'intelligence, la parfaite liberté, etoient les attributs essentiels de cet être, attributs qui se supposent necessairement & reciproquement les uns les autres, & qui par cela même sont inséparables? Après avoir reconnu un être infiniment puissant & intelligent comme infiniment existant, ils auroient vu que l'Univers, qui n'est à l'égard du veritable infini que presqu'un atome, pouvoit être gouverné sans effort & par conséquent sans peine; que quelque grand que fut le nombre de quelques choses que ce fut, ce nombre n'étoit de même presque rien pour une in-

(1) CICERO, *De Natura Deorum* Lib. I.

intelligence infinie; qu'ainsi sans troubler sa felicité parfaite par l'inquietude & par les soins, cet être infini pouvoit tout regir & tout connoitre, puisqu'un acte de sa volonte suffit à tout. Ils n'auroient pas avancé cette these si choquante que les Athées les plus determinés glissent par dessus pour eviter en s'y arrêtant le murmure & les reproches de leur raison, savoir, qu'il *n'y a ni but ni dessein dans la formation de quelqu'être que ce soit*; que c'est une erreur grossiere que de croire que les parties d'un corps organique sont faites les unes par rapport aux autres pour la conservation & le bien de l'être qu'elles composent; qu'ainsi il faut bien se garder de l'erreur ordinaire qui fait juger que si les oiseaux ont deux ailes, c'est parce qu'ils sont destinés à voler. Il ne faut pas croire, „ que les yeux ont été faits „ pour voir, que les cuisses, les jambes & les piés „ ont été faits pour soutenir le corps, & qu'ils sont „ unis par des liens flexibles afin de pouvoir être „ employés à marcher; que la force & la disposi- „ tion des bras & des mains ont pour objet les ser- „ vices & l'utilité qu'on peut en tirer dans les be- „ soins. C'est être trop credule que de penser ainsi. „ Toutes ces choses ont été faites sans aucun des- „ sein; mais ayant été une fois produites par le ha- „ zard, l'experience en a fait connoitre la commo- „ dité & en a établi l'usage".

Illud in his rebus vitium vehementer inesse,
Effugere illorumque errorem præmeditemur,
Lumina qui faciunt oculorum clara creata
Prospicere ut possimus: & ut proferre viaï
Proceros passus, ideo fastigia posse
Suraïum ac feminum pedibus fundata plicari:
Brachia tum porro validis exapta lacertis
Esse manusque datas utraque a parte ministras,
Ut facere ad vitam possemus, quæ foret usus.
Cætera de genere hoc inter quæcumque præfantur
Omnia perversa præpostera sunt ratione:
Nil ideo quoniam natum 'st in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum 'st id procreat usum.

LUCRET. Lib. IV.

Cette

Cette Thefe eft fi oppofée au fens commun qu'on ne peut fe perfuader que ceux qui ofent la foutenir puiffent être de bonne foi. C'eft cependant à quoi font reduits tous les MATERIALISTES & les SPINOSISTES mêmes. J'ai oui dire que NEWTON, qui a augmenté la gloire qu'il s'eft acquife dans la Phyfique & dans les Mathematiques par l'ingenuité avec laquelle il repondoit fur les chofes qu'il ne favoit pas, *je n'en fai rien*, ne demandoit d'autre preuve de l'exiftence d'un Créateur intelligent que celle-ci, *les oifeaux ont deux ailes*; & le celebre BOERHAVE, qui fans doute avoit mieux examiné la Nature, que STRATON, ZENON, EPICURE & SPINOSA, remarque, qu'il n'y a qu'une folle préfomption qui puiffe porter quelqu'un à dire, que la formation des êtres eft l'effet d'un concours aveugle. C'eft une honte, dit il (*a*), qu'une opinion fi extravagante ait pu tomber dans l'efprit de quelques Philofophes: *Verum pudor eft ineptam adeo opinionem cecidiffe in quemquam Philofophorum.* Il nomme cette prefomption, *Vefana fuperbia fallacis confulta defidiæ, atque a labore quærendi proclivis, in licentiam fingendi*: ,, Une folle préfomption ,, qui fuivant les confeils d'une pareffe trompeufe ,, fuit la peine de l'examen & s'abandonne à la li- ,, cence de feindre". C'eft ce qu'il juftifie admirablement par la defcription de l'oignon ou bulbe neceffaire à la production du plus petit poil. Il a fallu pour cet ognon une membrane faite avec un art & un foin furprenant. Il y a des arteres, des veines, qui apportent & rapportent du fang & des humeurs; des nerfs tournés en fpirale qui s'infinuent dans une infinité de veficules de cette membrane où ils forment des racines & commencent le tiffu du petit poil qui doit un jour percer la peau, enfin tant de chofes dont le detail que fait le Docteur BOERHAVE prouve très-bien ce qu'il a dit encore avant que d'y entrer, qu'il ne falloit pas moins d'ap-

(*a*) *Herm. Boerhave*, Sermo Academicus *De comparando certo in Phyficis.*

d'apparat & d'attention pour la formation de ce petit corps que pour la conſtruction de la machine la plus vaſte & la plus ingenieuſe.

CHAPITRE XVI.

De l'Infiniment-Petit.

CCXC.

CEpendant pour ne pas m'écarter plus loin de l'examen de l'infini qui eſt le principal objet de cette recherche, diſons, que s'il eſt évident par le terme même, qu'un être infiniment grand n'admet point de ſemblable, il eſt de même evident par le terme, qu'*un être infiniment petit* pourroit avoir des milliards de milliards d'êtres ſemblables

CCXCI.

IL eſt de même evident, qu'en ſuppoſant qu'un être *infiniment petit* exiſte, il a en ſoi une exiſtence diſtincte de tout ce qui l'environne. Car il eſt contradictoire qu'il exiſte & qu'il n'exiſte pas, qu'il exiſte ſans ſa propre exiſtence & par conſequent ſans ſa propre ſubſtance, conformément à la Definition N°. CXVIII.

CCXCII.

CEtte ſubſtance étant celle d'un être *infiniment petit*, ſi petit qu'on a peine à lui donner le nom d'*être*, etant de la derniere petiteſſe, d'une petiteſſe au delà de laquelle il n'y a rien de plus petit & par conſéquent d'une extreme ſimplicité, elle eſt par conſéquent indiviſible, par conſéquent impénétrable, inalterable, & de la derniere ſolidité: L'être infiniment petit étant *un* par ſa nature, ne peut pas *devenir deux* ou *être diviſé en parties*, puiſqu'il n'en a point

CCXCIII.

IL eſt de même evident, qu'entre un être infiniment petit & un être infiniment petit, il ne peut y avoir de difference que celle de la ſituation; deſorte que dans quelques millions de millions de tels êtres qu'on veuille ſuppoſer, il ne pourroit y en avoir un ſeul qui fut diſſemblable d'un autre. Mais la difference de ſituation ſuffit pour diſtinguer la réalité de leur exiſtence; puiſqu'étant contradictoire qu'un être exiſte où il n'eſt pas, il eſt évident, qu'il n'exiſte que où il eſt & que par conſéquent il exiſte independemment de *ce* où il n'eſt pas.

CCXCIV.

Remarque.

SUr quoi il faut remarquer, que la parfaite reſſemblance ne fait pas que les choſes ſoient confondues deſorte qu'elles ne ſoient toutes qu'une même choſe. Elles ſont pluſieurs, elles ſont ſemblables, & qui dit *pluſieurs* où qui dit *ſemblables* dit diſtinction d'exiſtence & par conſéquent de ſubſtance, à moins qu'on ne prenne ce mot dans un ſens abſtrait, general, & collectif. Car puiſqu'il eſt contradictoire (*a*) qu'un être exiſte ſans ce qui le conſtitue exiſtant, c'eſt-à-dire, ſans ſa ſubſtance propre, qu'il eſt de même contradictoire qu'il ne ſoit pas un être different d'un autre, s'il exiſte où une autre être n'exiſte pas; il ſuit, que par tout où il y un être il y a donc une ſubſtance, & qu'ainſi il y a une ſubſtance particuliere & limitée où il y a un être particulier & limité quel que ſoit cet être.

Ainſi, ſuppoſé qu'il y ait une multitude d'êtres infiniment petits ou même des êtres quelconques eſſentiellement & parfaitement ſemblables, on ne peut pas néanmoins dire exactement parlant que tous ces êtres là ſont *la même ſubſtance*; on doit dire qu'ils ſont de même ſubſtance, c'eſt-à-dire, de ſubſtance eſſentiellement ſemblable.

(1) N°. CCLXXXIII.

 CCXCV.

CCXCV.

Remarque.

L'Idée de l'infinité & de l'unité ſont du nombre de celles auxquelles l'imagination ne peut atteindre. L'infini lui echappe ou par ſon immenſité ou par ſa petiteſſe, & l'unité eſt trop ſimple pour devenir une image; c'eſt l'affaire de l'entendement & de la raiſon. Ceux qui n'ignorent pas ce que c'eſt que penſer ſavent par les experiences les plus fréquentes, qu'en vain l'imagination veut être toujours la compagne du raiſonnement. Elle ne va guere loin ſans être épuiſée; elle eſt eblouie, confondue, lorſque l'entendement ne fait que commencer à s'aſſurer diſtinctement de quelque objet. Cependant ces idées de l'unité & de l'infinité nous ſont ſi preſentes que quoique l'imagination ne puiſſe y atteindre, elle ramene autant qu'elle le peut toutes choſes à l'unité & à l'infinité. Une forêt ſelon elle eſt compoſée d'une infinité d'arbres; une grande ville eſt remplie d'une infinité d'hommes; l'etendue de la mer eſt immenſe, & le ſable de ſes bords eſt ſans nombre : Cependant l'imagination conſidere autant qu'elle peut toutes ces choſes ſous l'idée de l'unité ; une *forêt*, une *ville*, *le ſable*. C'eſt de là que ſont venus les noms *collectifs*, ils ſont *ſinguliers* & ſignifient une *pluralité*; & c'eſt de là auſſi que les termes *d'un* & *d'infini* ſont ſi uſités dans un ſens impropre ou figuré qu'il eſt ſuperflu d'avertir de ne s'y point méprendre.

CCXCVI.

Obſervation.

MAis il n'eſt peut-être pas inutile de bien éclaircir ce qu'on entend par le terme de *Borne*, terme dont on ſe ſert ſouvent en parlant du fini & de l'infini. Voici les deux ſens auxquels il peut être pris.

Bornes

1. Ou

(a) N°. CXXXI.

1. Ou les *bornes* d'un être font *les dernieres parties d'un être, celles au delà desquelles il n'est plus*; & en ce cas les bornes d'un être font *ses parties terminantes*, & par conséquent cet être doit être un composé.

2. Ou les *bornes* d'un être font les autres êtres dont il est environné ; auquel cas les bornes d'un être supposent l'existence ulterieure de quelquechose plus grand que lui.

CCXCVII.

Observation.

DAns l'un & dans l'autre cas l'infiniment grand ne peut avoir de bornes. N'étant point un composé il ne peut avoir de parties terminantes, & n'ayant rien au delà de soi, puisqu'il est au-dessus de toute grandeur, il ne peut y avoir d'existence ulterieure qui l'environne.

Il n'en est pas de même de l'infiniment petit. Il est vrai, qu'il n'a point en soi de bornes, puisque n'etant point un composé il ne peut avoir de parties terminantes; son unité est une existence infinie en petitesse qui n'a rien au delà. Mais dans le second cas, il est ainsi que le composé borné par tout ce qui l'environne, desorte que tout infini & tout fini est à l'egard de l'infiniment petit une existence ulterieure qui le borne. C'est pour cela qu'on a remarqué, (*a*) que *tout composé est au-dessous de l'infiniment grand & au-dessus de l'infiniment petit*. Ainsi on pourroit appeller *l'infiniment petit*, *l'infini borné*, par opposition à l'infiniment grand qui est sans borne.

CCXCVIII.

Observation.

L'Infiniment petit consideré comme *borné* par ce qui l'environne, aura, ainsi que le composé, ce qu'on appelle un *dessus*, un *dessous* & des *cotés*, mais avec cette difference, qu'il n'aura un *dessus*, un *dessous* & des *cotés* que respectivement ou relativement à ce qui l'environne, que par la seule raison qu'il

(*a*) N°. CCLXXVII.

qu'il eſt borné, & non reſpectivement à ſes parties, puiſqu'il n'en a point. Il eſt impoſſible qu'il ſoit borné & qu'il n'ait pas un deſſus, un deſſous, & des cotés; il n'y a que l'infini par excellence, l'infiniment grand qui ſoit exempt de toutes ces relations, parce qu'il n'y a rien d'ulterieur qui l'environne: Mais il eſt impoſſible à un autre être quel qu'il ſoit de n'avoir pas un deſſus, un deſſous, & des cotés, ſoit qu'il ait des parties, ſoit qu'il n'en ait point, parce que la neceſſité de ces relations vient de ſa nature bornée. C'eſt donc *la nature bornée* qui fonde *la neceſſité d'un deſſous, d'un deſſus, & des cotés*, & non *une union de parties*; deſorte que s'il reſulte d'une union de parties un deſſus, un deſſous, & des cotés, c'eſt parce qu'une union de parties ne compoſe jamais qu'un être borné.

SECTION VIII.

Experiences concernant l'Infiniment-Petit.

POur ſavoir maintenant s'il y a quelquechoſe d'exiſtant qui ſoit infiniment petit, c'eſt-à-dire, s'il y a réellement des *infiniment petits*, il s'agit de ſavoir s'il y a un compoſé diviſible juſqu'à l'infini, & l'experience apprend que la matiere eſt ainſi diviſible.

Faites diſſoudre (1) dans 12 pintes d'eau commune un grain de vitriol & verſez dans cette eau de la ſolution de noix de galles, toute cette eau ſe teindra d'un rouge leger & changera un peu de goût; cependant un grain de vitriol ne contient pas la quatrieme partie d'un grain de fer, & c'eſt le fer qui cauſe ce changement: Douze pintes d'eau contiennent 221184 grains de liqueur, ainſi la quatrieme partie d'un grain de fer eſt étendu en 221184 grains de liqueur, ou eſt diviſée en 884736 parties de liqueur qui lui ſont égales.

Ce qu'on appelle un fil d'or n'eſt qu'un fil d'argent doré.

(1) *Memoires de l'Academie Royale des Sciences*, An. 1708

doré. Les Fileurs d'or prennent ordinairement un cylindre d'argent de 45 marcs qui ne peut être couvert que d'une once de feuilles d'or. Ce cylindre qui n'a ordinairement que 22 pouces de longueur vient par la filiere à en avoir 13963240, c'eſt-à-dire, qu'il eſt devenu 634692 fois plus grand qu'il n'etoit, & que ce cylindre de 22 pouces de longueur a acquis avec ſon once d'or une longueur qui s'etendroit à près de 97 lieuës à compter 2000 par lieuë. Ce fil ſe file ſur de la ſoye, & pour cela il faut le rendre plat, ce qui l'allonge encore d'un demi-ſeptieme au moins, deſorte qu'il pourroit s'etendre ainſi juſques à cent onze lieues. M. de REAUMUR trouve par le calcul que dans les endroits où le fil eſt le moins doré il faut que l'épaiſſeur de l'or ſoit d'un million cinquante millieme de ligne.

Le Microſcope découvre dans l'oignon d'une Tulipe, la tige, les feuilles & la fleur formées dans le germe avant que le printems l'ait fait pouſſer. On découvre par le même moyen (1) la plante du Tabac dans la graine qui eſt très-petite. Il eſt viſible que le bourgeon d'un arbre contient une branche qui eſt en quelque façon un arbre entier, & l'experience aſſure que ce bourgeon n'eſt que la production d'un germe inviſible qui étoit caché dans l'ecorce de l'arbre & qui n'attendoit pour paroitre que des circonſtances favorables. Ces petits grains blancs qu'on voit répandus ſi abondamment dans une figue ſont chacun la ſemence d'un figuier. Le Miſcroſcope y a fait appercevoir la plantule (2). Il n'y a pas lieu de douter que la graine de la Fougere ne renferme de même la tige, les rameaux, les branches & les feuilles de la plante qu'on en voit naître, & qu'on ne peut y découvrir parce que cette graine eſt une pouſſiere ſi déliée qu'elle en a été longtems meconnue.

Cependant une graine eſt non ſeulement la plante, mais elle eſt encore la pulpe, il n'y a que le germe qui ſoit proprement la plante, & ce germe contient deux

(1) Leeuwenhoek, Epiſt. LXXXVIII.
(2) Leeuwenhoeck, Epiſt. CII.

deux parties principales, la racine & la tige. La pulpe n'eſt qu'une eſpéce de *placenta* dans lequel la plantule à ſes racines & duquel elle tire les prémiers ſucs qui ſervent à ſon developpement. Quel levain doit avoir cette pulpe, & quels organes, quels conduits, pour diſpoſer & filtrer la ſeve génerale de la terre d'une maniere propre à nourrir la plantule? Quels doivent être les conduits des Racines de la plantule pour recevoir ces ſucs, les tranſmettre & les modifier d'une maniere propre à l'accroiſſement de la tige, à les déterminer à former telles feuilles, à peindre telles fleurs, à produire tels fruits avec leur multitude étonnante de germes? Mais quelle doit être elle-même la petiteſſe des premiers ſucs qui ſe filtrent dans les premieres racines de la plantule & qui peuvent en dilater les pores?

Si cela eſt incomprehenſible dans la ſemence du Tabac ou du figuier dans laquelle on a néanmoins découvert & la pulpe & la plantule, que ſera-ce ſi on eſt obligé de ſuppoſer la même choſe non ſeulement dans la fougere mais encore dans ces prairies preſqu'inviſibles que nous prenons pour du moiſi ou pour une ſimple mouſſe, bien que ce ſoit un aſſemblage prodigieux de Plantes de different genre qui ont leur tiges, leurs feuilles, leurs fleurs, leurs graines, & même quelques unes des capſules où pluſieurs de ces grains ſont renfermés? Si à cela on ajoute encore ſeulement l'idée de la quantité de vaiſſeaux neceſſaires à la formation d'une ſimple feuille & des organes ou vaiſſeaux dont ces vaiſſeaux mêmes ſont compoſés, l'imagination interdite laiſſe la raiſon conclure que la matiere eſt neceſſairement un compoſé d'infiniment petits.

Ce qu'on vient de dire des plantes doit être dit des animaux. On en voit d'auſſi petits pour ne pas dire de plus petits encore dans leur genre, & les animaux, de même que les plantes, ſont produits par un germe fixe qui détermine chaqu'eſpece & la diſtingue toujours invariablement de toute autre. En effet, à parler en general, les plantes ſont des animaux immobiles dont les viſceres que nous nommons racines ſont exterieurs, & les animaux ſont des plantes mobiles dont les racines que nous nommons

mons viſceres ſont interieures. Voilà leur difference generale: D'ailleurs même ordre, même mechanique dans leur production, variée ſeulement à raiſon de la diſpoſition de leurs organes.

Ceux qui ont la vue bonne voyent aſſez facilement de petits animaux qu'on nomme *mittes*, que ceux qui ont la vue foible ne voyent point ſans l'aide du microſcope; mais les premiers ont même beſoin de ce verre pour s'appercevoir que ces petits animaux paiſſent dans les moiſiſſures d'un fromage ou y fouillent comme les pourceaux font dans nos campagnes. Ces moiſiſſures ſont en effet pour eux de vaſtes prairies, les inegalités du fromage, des colines, des vallées, des montagnes, des antres profonds.

Ces animaux ont des jambes, des piés, une tête, un groin, & même des yeux, à ce que diſent les Obſervateurs, par conſequent, ils ont les organes neceſſaires à la nutrition; ils ſont couverts d'une peau très-luiſante tachetée communément d'une tache noire, & on découvre au milieu de leur dos un aſſez grand brin de poil. Quelles doivent être les particules de matiere qui leur ſervent d'aliment? Qu'elles doivent être les particules qui forment les organes des parties qui ſont employées à chercher, à prendre, à détacher, à avaler, à digerer, à filtrer les alimens qui ſervent à l'augmentation ou à la conſervation de leur individu? Que de veines, que d'arteres, de muſcles, de nerfs, avec les tendons, les ſoupapes, les fibres neceſſaires pour l'union, le maintien & l'extenſion des parties, la circulation du ſang & des humeurs, l'impulſion des eſprits d'où nait le mouvement, quel ſang, quelles humeurs, quels eſprits? Cependant, ce qu'il faut encore remarquer & qu'on eſt forcé de reconnoitre, c'eſt que ce ſang, ces humeurs, ces eſprits, ainſi que toutes les autres particules de matiere dont les veines, les arteres, les ſoupapes, les nerfs & tout le reſte eſt compoſé, ſont des particules de differente ſtructure & par conſéquent deja des compoſés. Imagine-t-on l'extremité des nerfs qui forment le tiſſu de la peau de ces animaux, & les particules qui font le tiſſu des nouvelles veines, des arteres & des nerfs, ou qui compoſent les humeurs renfermées dans la pel-

pellicule de l'oignon ou bulbe neceſſaire à l'accroiſſance de leurs poils? L'imagination eſt confondue ſans doute, & laiſſe la raiſon ſeule ſe rendre à des merveilles, qu'elle conçoit ſans pouvoir les imaginer. Cependant cet animal eſt un éléfant ſi on le compare avec d'autres animaux qu'on découvre dans diverſes liqueurs, (*a*) & dont les formes ſont très-variées & les mouvemens très-rapides.

Mais ſans quitter les mittes, quelle doit être la petiteſſe de toutes les parties qui compoſent leurs embryons enfermés dans des œufs, & celle des organes neceſſaires à la production de leur eſpece? On voit les mittes mâles s'unir avec leurs femelles & ſi l'union des ſexes eſt le plus grand plaiſir de l'animal, on peut dire que la mere des CESARS, la voluptueuſe VENUS ſans laquelle rien ne voit le jour, ſans laquelle rien n'eſt joyeux, ni aimable,

Nec ſine te quicquam dias in luminis oras
Exoritur, neque fit lætum nec amabile quicquam,

LUCRET. Lib. I.

a traité moins favorablement les Empereurs Romains ſes petits-fils qu'elle n'a traité les mittes. Leur union dure plus de quatre ou cinq heures, ſe réitere fréquemment, & ces petits animaux commencent extremement jeunes. Leur force n'eſt pas moins prodigieuſe. Ils briſent & broyent avec leurs dents des corps très-ſolides, ils ſoutiennent avec la pince de deux ongles, qu'ils ont à l'extrémité de chaque pié, un poids auſſi peſant qu'eux-mêmes. Si une mitte qu'on enleve ſaiſit pour ſe retenir une autre mitte par un poil, elle l'enleve avec elle & la ſoutient en l'air pendant longtems. Quelle force doit avoir la patte d'une mitte, compoſée apparemment de pluſieurs articles; mais quelle force encore doit avoir le brin de poil qui ſoutient ſans s'arracher ni ſe rompre toute la maſſe où il eſt attaché par ſes racines, à moins que leur petiteſſe ne faſſe que l'air qui les ſoutient n'en diminue le poids? Si l'on conſidere enſuite, ſoit dans la plante, ſoit dans l'animal, que la plupart des vaiſſeaux lymphatiques dont

(*a*) Leuwenhoeck, Epiſt. LXXVII. & CII.

dont le nombre eſt preſqu'auſſi innombrable qu'il eſt neceſſaire, ſont annelez ou ont des eſpeces de ſoupapes pour ſe communiquer les liqueurs, en augmenter ou en ſoutenir le cours, & que quelques uns de ces vaiſſeaux ſont ſi petits qu'il y a même dans une mouche des veines viſibles qu'on trouve par une exacte (*a*) ſupputation être 200000 fois plus petites que ne l'eſt un poil de barbe, l'imagination ne ſuccombe-t-elle pas? Cependant il y a lieu de croire qu'il ne faut pas un moindre nombre de ces vaiſſeaux pour la compoſition d'une mitte que pour celle d'un elefant.

Mais encore, plus on conſidere avec le Microſcope les parties organiques ou les vaiſſeaux dont le corps de l'animal ou de la plante eſt compoſé, plus on trouve que ce ne ſont que des compoſés de parties ou de vaiſſeaux ſemblables. Deſorte qu'un nerf par exemple n'eſt qu'un tiſſu ou un compoſé de pluſieurs nerfs, une membrane un compoſé de pluſieurs membranes qui toutes ſe nourriſſent & ſe maintiennent dans un état propre à l'accroiſſement ou à la conſervation du corps par la circulation & la filtration des liqueurs.

Ainſi, d'un coté on ſe trouve tenté de croire avec THALES que l'eau eſt le principe univerſel, le premier élément de tous les corps; & de l'autre, il ſemble qu'on doit penſer avec ANAXAGORAS que chaque corps n'eſt qu'un compoſé de corps toujours ſemblables de même eſpece & de même nature a l'infini. On diroit que ce dernier a connu l'uſage du Microſcope & s'en eſt ſervi pour établir le principe de ſa Phyſique, en obſervant la décompoſition des corps & que le premier au contraire n'en a obſervé que l'accroiſſement. Ce qu'on vient de dire de la multiplicité & de la compoſition des vaiſſeaux & des liqueurs qui y circulent, regarde tous les corps organiques, les cedres du Liban comme ces petites plantes qui ſont ce qu'on appelle du moiſi, l'éléfant de même que la mitte, la baleine de même que ces petits animaux pour qui une goute d'eau eſt un ocean qui en renferme des milliers; je

(*a*) Leuwenhoeck, Epiſt. II,

je passe sous silence les preuves que LUCRECE apporte sur ce sujet dans le premier Livre de son Poëme lorsqu'en prenant les effets pour les causes il dit, Que ni les odeurs, ni le chaud, ni le froid, ni les sons, ne se voyent point; que cependant ces choses sont necessairement corporelles puisqu'elles frappent nos sens:

Tum porro varios rerum sentimus odores,
Nec tamen ad nares venientes cernimus unquam;
Nec calidos æstus, hiemis nec frigora quimus
Usurpare oculis, nec voces cernere suemus:
Quæ tamen omnia corporea constare necesse est
Natura, quoniam sensus impellere possunt.

Mais je ne puis m'empecher de rapporter encore les experiences suivantes. LEUWENHOEK, de la Societe Royale de Londres, homme qui joignoit à la patience d'un phlegmatique Hollandois la vuë la plus propre à l'usage du Microscope & qui possedoit mieux l'art de s'en servir, rapporte dans la 83. de ses Lettres publiées en Latin sous le titre d'*Arcana naturae detecta*, que la cornée de l'oeil d'une mouche est comme taillée en plus de 8000 facettes dont la superficie est eminente & parfaitement ronde, quoique les cotés de la bâze qui les separent les unes des autres soient au nombre de six & parfaitement égaux. LEUWENHOECK regardoit avec son Microscope au travers de ces facettes une bougie allumée, & il en voyoit une multitude qui étoient toutes renversées extremement petites, mais dont le mouvement de la flamme se faisoit pourtant appercevoir. Il voyoit de même une Tour haute de 299 piés & eloignée d'environ 150 pas de sa maison. Elle lui paroissoit comme de petites pointes d'éguilles renversées, mais il voyoit si distinctement une maison voisine de la sienne qu'il distinguoit par chaqu'une des facettes eminentes de cette cornée non seulemant tout le frontispice de cette maison, mais encore la porte, les fenêtres, & même si ces fenêtres étoient ouvertes ou fermées.

LEUWENHOECK a trouvé aussi que les Naturalistes qui par la petitesse des fourmis ont jugé qu'elles

les n'avoient point d'yeux, non ſeulement ſe ſont trompés, mais même que chaqu'oeil de fourmi eſt composé d'environ 50 facettes rondes & eminentes. En effet leur petiteſſe peut-elle les empêcher d'avoir des yeux, puisqu'au rapport du même Auteur les mittes n'en ſont pas déſtituées? Non que LEUWENHOECK l'ait vu, il en juge ainſi parce que la mitte ayant été manquée lorſqu'on veut la prendre fuit après cela l'inſtrument qui la veut ſaiſir (*a*).

On trouve dans les Memoires de l'Academie Royale des Sciences, que les parties de la lumiere penetrent le mercure expoſé au grand feu du verre ardent, qu'elles augmentent le poids du mercure & en changent les particules juſqu'à le rendre un metal ſolide.

Quelles doivent être les parties de la matiere qui viennent ſur chacune des ſurfaces de la cornée des yeux d'une mouche peindre une tour de 299 pies de haut, repreſenter diſtinctement une maiſon & les mouvemens de la flamme d'une bougie, ou pénétrer les petits grains du mercure plus petits que les parties de l'air puiſque le mercure paſſe là ou l'air ne paſſe pas?

La petiteſſe des rayons de la lumiere eſt-elle moins incomprehenſible que la ſoudaineté de leurs mouvemens, ſi vifs que j'oſe hazarder ce mot pour en exprimer la viteſſe?

Ceci ſuffit pour nous faire juger que la matiere eſt un composé d'infiniment petits, & que notre imagination eſt bien éloignée d'aller juſqu'aux parties indiviſibles dont elle eſt formée, puiſqu'elle ne va point même juſqu'à nous repreſenter des êtres qui ſont vraiſemblablement composés de pluſieurs millions de ces parties indiviſibles.

Mais puiſque *le composé eſt plus grand que ſa partie*, (*b*) il ſuit, que nulle portion de matiere n'eſt un infini en petiteſſe puiſque les parties en quoi elle peut être réduite ſont neceſſairement plus petites que la portion qu'elles composent; & puiſque *tout composé ſuppoſe des parties ſimples* (*d*), il ſuit de même, qu'il

(*a*) Epiſt. LXXVII. (*b*) Princ. CCLXXXIII.
(*c*) Pr. CCLXXX.

qu'il faut neceſſairement qu'il y ait des parties quelconques infiniment petites & par conſéquent indiviſibles, des parties exemptes de parties & qui ſont ainſi les parties compoſantes, les parties principes dont l'union forme l'exiſtence de la matiere. Sans cela, il faudroit dire que la matiere n'eſt qu'un compoſé de compoſés, ce qui ſeroit dire que la matiere n'eſt qu'un compoſé de compoſés qui n'ont nul principe d'exiſtence, qu'une choſe exiſte ſans pouvoir exiſter, qu'elle eſt telle quoique rien ne la rende telle ni ne puiſſe la rendre telle. Car en ſuppoſant même que l'Etre Tout-puiſſant veuille faire un compoſé, il eſt contradictoire par les termes qu'il puiſſe le faire ſans parties compoſantes & qu'ainſi ſuppoſer un compoſé de compoſés à l'infini c'eſt ſuppoſer une contradiction & par conſéquent une impoſſibilité, puiſque c'eſt ſuppoſer que ſans parties compoſantes il peut y avoir des compoſés.

SECTION IX.

Sur la Diviſiblité de la Matiere.

CCXCIX.

Obſervation.

CEs parties compoſantes ſeront de veritables êtres puiſqu'elles exiſtent, mais des êtres infiniment petits, des points Phyſiques que je nommerai *Semilles* pour eviter la circumlocution. Ainſi la *ſemille* ſera un être infiniment petit, par conſéquent, veritablement *un*, *ſimple*, *indiviſible*, par conſéquent *impenetrable*, de la derniere *ſolidité*, de la derniere *dureté*, comme elle eſt de la *derniere petiteſſe*.

Semilles

MOSCHUS Philoſophe Phénicien, LEUCIPPE, DEMOCRITE, DIODORE ſurnommé *Cronus*, EPICURE & de nos jours GASSENDI, ont ſoutenu ſi non cette neceſſité des infiniment petits du moins une

une neceſſité d'atomes réellement diſtincts en ſoi. Une opinion contraire, qui paroit également repugner à l'imagination, à l'experience, au ſens-commun & à l'évidence du raiſonnement, je veux dire l'opinion que la plus petite particule de matiere ne peut être reduite en parties indiviſibles, & qu'ainſi la matiere n'eſt qu'un compoſé de compoſés à l'infini,

Nec prorſum in rebus minimum conſiſtere quicquam,
LUCRET. Lib. I.

a été de même ſoutenue par EMPEDOCLES il y a plus de 3000 ans, maintenue toujours quoique toujours combattue juſqu'à DESCARTES qui l'a confirmée de nouveau, deſorte que c'eſt un dogme que la Philoſophie moderne regarde comme inconteſtable & que ſans faire attention que les demonſtrations Mathematiques ne ſont que des demonſtrations de la façon de penſer du Mathematicien & non point de la verité de la choſe lorſque la nature de cette choſe ne lui eſt pas bien connue, les Philoſophes modernes pretendent donner des demonſtrations Mathematiques que *la plus petite particule de matiere* n'eſt jamais reductible à des parties indiviſibles. L'abſurdité des conſéquences devoit du moins leur faire faire attention, que puiſque la Démonſtration d'une verité ne pouvoit rien prouver d'abſurde il falloit que ces Demonſtrations fuſſent fondées ou ſur une fauſſe notion de la matiere ou ſur une equivoque de ce terme. Car s'il eſt vrai que la matiere ne peut être reduite en des parties indiviſibles, il eſt vrai d'aſſurer comme font les Profeſſeurs en Philoſophie, qu'*il y a dans le pié d'une mitte de quoi occuper Dieu à diviſer pendant toute l'eternité ſans jamais parvenir à des parties qui ne ſoient pas encore des compoſés d'autres parties ſans nombre toujours diviſibles en quatre autres parties parce qu'elles ſont toujours etendues.* Or cette propoſition, *le pié d'une mitte eſt compoſé d'une infinité de parties toujours diviſibles en quatre autres parties à l'infini parce qu'elles ſont toujours étendues*, eſt egale à cette propoſition, *le Pie d'une mitte eſt un compoſé* d'une infinité *d'étendue toujours diviſible.* Or, une infinité d'étendue ou une étendue infinie c'eſt la même choſe

par les termes mêmes: Un millier de toises d'étendue divisible ou une étendue de mille toises divisibles ne different en rien. La divisibilité ne fait rien à la chose, puisque la divisibilité ne fait pas l'étendue, qu'au contraire elle la suppose. Selon ces Philosophes si chaque partie est etendue & qu'il y ait une infinité de parties, il faut donc qu'il y ait une infinité d'étendue; ainsi le pié d'une mitte qui contient une infinitéde parties étendues contient une etendue infinie, c'est-à-dire, une absurdité, „ contre laquelle la raison reclame, que l'esprit „ ne peut croire; desorte qu'il faut necessairement „ se rendre & avouer qu'il y a des parties qui ne „ sont point des composés, mais des êtres simples, „ des infiniment petits, qui sont le terme de la di- „ visibilité.

Quoi quonium ratio reclamat vera, negatque
Credere posse animum, victus fateare necesse est
Esse ea quæ nullis jam prædita partibus extent,
Et minima constent natura.

LUCRET. Lib. I.

Il est inutile de repondre, qu'on ne doit pas juger de l'étendue par le nombre des parties, mais par leur nombre & leur grandeur particulier pris ensemble, & que les parties divisées du pié d'une Mitte décroissant toujours en étendue à mesure qu'elles augmentent en nombre, leur étendue réelle, quelques divisées qu'elles soient, ne sera jamais plus grande que celle qu'elles avoient dans la composition du pié d'une Mitte. Cela est vrai sans doute; mais cela n'est vrai qu'autant que la division d'un composé a un terme au delà duquel les parties qui le composoient, ne sont plus divisibles. Car, puisqu'elles ne sont divisibles que parce qu'elles sont étendues, il est evident par les termes mêmes, que s'il y a une infinité de parties il y a une infinité d'étendue; que si les parties divisibles sont sans nombre & toujours sans nombre leur etendue doit être sans mesure. Cela est si sensible qu'il faut avouer, que si la divisibilité de la matiere à l'infini a pu trouver & peut avoir encore tant de gens qui se font honneur de la soutenir, ce ne peut être

que

que par la prévention qui détourne leurs yeux des abſurdités de cette opinion, à quoi peut-être on peut ajouter le puerile & orgeilleux penchant qu'ont des hommes qui ſe diſent même Philoſophes, à vouloir dire du merveilleux, comme d'autres en ont à le croire & à le repeter. Qu'auroit dit LUCIEN, lui qui s'eſt mocqué des Philoſophes qui s'occupoient à meſurer le ſaut d'une puce, s'il avoit vu un celebre Profeſſeur en Philoſophie, grand Mathematicien, qui après avoir prouvé contre un autre Profeſſeur que le point Mathematique n'eſt point une ſimple ſuppoſition des Géometres mais un veritable point Phyſique & par conſéquent qu'il y a des infiniment petits Phyſiques, c'eſt-à-dire, materiels, qui après avoir reconnu la décroiſſance de l'étendue dans la diviſibilité de la matiere jusqu'à avoir pris la peine de demontrer Mathematiquement que dans un pié de matiere il n'y a d'étendue que pour un pié, n'auroit pas laiſſé de dire & de démontrer qu'*un grain de ſable peut ſuffire à remplir ſi parfaitement toute la diſtance qu'il y a par exemple, de la Terre aux Etoiles Fixes que les rayons du ſoleil ne pourroient s'y faire jour*. La diſtance eſt cependant bien grande. Le celebre HUYGENS l'a fait 27664 fois plus grande que celle de la Terre au Soleil, qui eſt de 30,000,000 de Lieuës, ou environ. Faire de tels Problemes & les reſoudre, eſt-ce abuſer des notions des choſes & de l'uſage des Mathematiques? Quoiqu'il en ſoit revenons à ceci qui eſt très-ſimple: Tant que l'on conçoit une étendue diviſible, on conçoit de l'étendue; par conſéquent, ſi on conçoit une infinité d'étendue diviſible on conçoit une étendue infinie diviſible; que les parties de l'étendue décroiſſent tant qu'il vous plaira, la ſomme de leur etendue doit néanmoins être infinie en grandeur, ſi leur nombre eſt infini, puiſque par les termes mêmes une infinité d'etendue de parties quelconques fait une étendue infinie de parties quelconques. Pour éviter la contradiction & l'abſurdité que cette propoſition enferme, *la moindre petite partie de matiere eſt diviſible à l'infini*, il faut donc convenir, que la décroiſſance des parties diviſibles tend à un terme auquel elle ceſſe d'être diviſible, c'eſt-à-dire, à l'infiniment petit qui eſt

l'element ou le principe de leur compofition, & que par conféquent un corps quelconque croît en étendue à proportion des femilles ou infiniment petits qui s'y uniffent.

CCC.

Remarque.

AInfi, le Point Mathematique qu'il a plu aux CARTESIENS de regarder comme une fimple fuppofition dont la réalité Phyfique étoit impoffible, la ligne & la furface qu'ils ont confiderées de même, font autant de réalités Phyfiques qui par cela même étoient prifes par les anciens Mathematiciens pour les extremités & les elemens des corps (*a*), & *Keil* a eu raifon de foutenir (*b*) contre DU HAMEL que le point Mathematique exiftoit réellement & Phyfiquement indivifible comme les Mathematiciens le fuppofent. Ce qu'il y a de furprenant après cela, c'eft que KEIL ait foutenu que quelque nombre que ce foit de points Phyfiques unis les uns aux autres ils ne formeront jamais d'étendue. Il eft vrai, qu'ils n'en formeront jamais une qui nous foit connue & qu'on puiffe ni déterminer ni mefurer par rapport aux points mêmes, parce que l'étendue de l'extreme petiteffe, de la petiteffe indivifible, du Point Phyfique, n'étant que conçue neceffaire fans pouvoir être imaginée ni determinée par aucune mefure, on ne peut dire quelle grandeur refultera de l'union d'un nombre quelconque de points Phyfiques. Mais il eft pourtant évident qu'un point Phyfique uni à un point Phyfique font le double d'une petiteffe infinie, c'eft-à-dire, le premier degré de la grandeur, & que cette grandeur augmentera à proportion des infiniment petits qui s'uniront

(*a*) SEXTUS EMPIRICUS, *Inftitutions Pyrrhoniennes* Liv. 3. Chap. 4.

(*b*) *Introductio ad veram Phyficam*, Autore JOAN KEILL, Lect. 3.

ront les uns aux autres. Le point Physique n'est pas rien, il est donc quelquechose, il existe en soi, & il existe où il est. S'il y a un espace, il occupe d'autant mieux le plus petit lieu possible dans l'espace, que l'impenetrabilité est l'essence du point Physique. Or un point Physique joint à un autre point Physique occuperont un lieu double ou le double de l'espace qu'*un* point Physique occuperoit & ainsi de suite & formeront enfin cet étendu composé que nous appellons *matiere*, cette pâte dont tous les corps sont formés & dont les semilles ou infiniment petits seront comme la farine dont elle est faite, si je puis me servir d'une comparaison peu noble mais assez juste.

Enfin, comme dans les choses Physiques tout bon raisonnement doit être confirmé par l'experience, s'il se trouve quelqu'esprit obstiné qui ne veuille pas se rendre à l'évidence de cet axiome fondé dans la nature de la chose même, savoir, que *tout composé suppose des parties composantes*, & qu'ainsi s'il n'y avoit pas de parties simples, il seroit impossible qu'il y eut ni un premier ni le plus petit composé; faisons lui toucher au doit & à l'œil que ce qu'il apelle *matiere* n'est qu'un composé, de points, de lignes & de superficie, chacune indivisible dans leur espece. Voilà une Table de marbre, mettez votre main dessus, & repondez-moi, Touchez-vous quelquechose, ou rien? Vous touchez la table sans doute. Mais non: Vous n'en touchez qu'une partie, dont vous ne touchez même que la superficie, c'est-à-dire, ces parties terminantes; ces parties terminantes appartiennent à la table & sont quelquechose sans doute puisqu'elles sont ce que vous touchez. Je demande à present, ce que vous touchez peut-il être séparé, par la toute-puissance, par exemple, d'avec ce que vous ne touchez pas? Il faut convenir, ou qu'il en peut être separé, ou qu'il n'en peut être séparé:

Alterutrum fatearis enim sumasque necesse est.

Il n'y a point de milieu. Si les parties terminantes

que vous touchez ne peuvent être séparées de celles qui sont dessous, voilà plus que je ne demande; car voilà des parties unies & inséparables, c'est-à-dire, un composé indivisible, ce qui est contre votre sentiment & le mien & contre la nature des choses mêmes. *Si ce que vous touchez peut être separé des parties de dessous*, (& c'est le seul parti qu'il nous reste à prendre), *vous touchez donc des parties simples, une superficie indivisible dans son epaisseur*, puisqu'elle n'a point d'autres parties dessous celles que vous touchez; elle a néanmoins un dessous comme vous voyez, mais un dessous seulement parce qu'elle est bornée, & non point parce qu'elle a des parties; ce qui confirme ce qu'on a deja remarqué (*a*), que *dessus*, le *dessous*, les *cotés* viennent non de ce qu'un être a des parties, mais de ce qu'il est d'une grandeur bornée.

Ce que je dis au sujet de la superficie, je le dis de ces cotés. Vous n'en toucherez que les parties terminantes & par conséquent vous n'aurez qu'une ligne indivisible dans sa Largeur. Et enfin ce que je dis de la ligne je le dis à l'egard du point: Touchez la ligne à une de ces extremités & que Dieu separe ce que vous touchez d'avec ce que vous ne touchez pas, vous n'aurez qu'une semille, qu'un point Physique indivisible, qu'un infiniment petit; & si vous continuez toujours de toucher l'extremité de cette ligne & que Dieu enleve toujours ce que vous touchéz, la ligne se trouvera reduite en points. J'ose donc dire, qu'il faut vous rendre; le raisonnement & l'experience s'unissent contre vous.

> - - - - - *Victus fateare necesse est*
> *Esse ea, quæ nullis jam prædita partibus extent,*
> *Et minimâ constent naturâ.*
>
> LUCRET. Lib. I.

Ce qu'il y a de surprenant & ce qui fait voir ce que peut la prevention, c'est, que la simple vuë des parties qui terminent les corps n'ait pas été une Demonstration de la necessité des parties simples & par

(a) Obs. CCXCVIII.

par conſéquent indiviſibles, puiſqu'elles ne pouvoient être les dernieres ſans être auſſi ſimples & indiviſibles.

CCCI.

Remarque.

ON ne peut attribuer l'erreur où on a été à cet égard qu'à l'idée vague & generale ſous laquelle les Philoſophes qui ont ſoutenu cette opinion ont conſideré la matiere. Ils l'ont regardée comme *une ſubſtance étendue, diviſible, & dont les parties étoient egalement propres au mouvement & au repos*; & c'eſt ceux qui ont penſé le plus raiſonnablement. DESCARTES, ce Philoſophe immortel à qui ceux mêmes qui en remarqueront les mépriſes ſeront redevables de l'eſprit Philoſophique qui les leur fera remarquer, a établi l'étendue pour l'attribut eſſentiel de la matiere & la cauſe de ſa diviſibilité. En quoi il paroit que DESCARTES & ceux qui ont ſuivi ou qui ont ſoutenu avant lui cette opinion, ſe ſont extremement eloignés de la verité.

1°. *La matiere* n'eſt point *une ſubſtance* proprement dite, ce n'eſt point *un être*, mais un aſſemblage d'êtres dont l'union ou l'adhéſion les uns aux autres fait une maſſe ou un compoſé, & c'eſt pour cela que la matiere eſt diviſible en parties, de ſubſtance exactement ſemblables il eſt vrai, mais ſubſtances néanmoins dont l'une n'eſt pas l'autre, puiſque les parties diviſées ſont effectivement diſtinctes & differentes l'une de l'autre. *Une ſubſtance* proprement dite, n'eſt point diviſible; on ne peut pas dire la moitié d'une ſubſtance, le quart d'une ſubſtance, ainſi le terme de matiere eſt un nom collectif qui ne ſignifie point une ſeule choſe, ſi ce n'eſt en la conſiderant par abſtraction comme l'union de pluſieurs êtres; mais l'union de pluſieurs êtres ou pluſieurs unis c'eſt la même choſe.

Je ſai que dans l'uſage on dit quelquefois *ſubſtance* pour *matiere*. Les Medecins, par exemple, diſent, que tous les maux qui ſont l'objet de la Chirurgie viennent des changemens qui arrivent *dans les tuyaux & dans les veſicules qui compoſent* la ſubſtance

des

des parties solides (*a*); qu'on doit *trouver de l'eau dans* la substance *du cerveau de ceux qui sont étranglés ou noyés*. Mais *substance* alors est pris pour matiere & est un nom collectif, & ce n'est pas dans ce sens qu'on peut l'employer pour expliquer ce que c'est que *la matiere*, puisque ce seroit ne dire autre chose si non que *la matiere* est *matiere*. Cette remarque est plus importante qu'elle ne paroit. En definissant la matiere *une substance étendue*, on s'imagine en effet que ce n'est qu'une seule & unique substance; & comme on ne peut concevoir de substance sans Etendue & qu'on est prevenu selon l'opinion des CARTESIENS que toute Etendue est matiere, sans faire l'attention necessaire aux absurdités que cette idée suppose, on se trouve aisément porté à croire que tout est matiere, qu'elle est une, qu'elle est infinie, puisqu'on n'imagine point de borne à son étendue, qu'ainsi elle suffit à tout, & que toutes les choses qui existent n'en sont que des modifications. Ainsi cette idée que la matiere n'est pas un nom collectif mais qu'elle signifie une *seule substance*, *un être*, & non une pluralité d'être, fait une source & la plus grande de l'Athéisme. C'est ce qui a fondé le Panthéisme des anciens Materialistes & le Spinosisme de nos jours; ainsi que malgré les Démonstrations que DES CARTES a données de l'existence necessaire de Dieu & de la distinction de l'Ame & du Corps, ce grand homme en a été accusé d'être l'Architecte de l'Athéisme (*b*). Au lieu de dire que *la matiere* est *une substance etendue*, il auroit donc dû dire, que c'est *un composé de parties infiniment petites*, *solides & mobiles*, ainsi que lui-même l'a conçue, puisqu'il dit qu'elle est divisible & impenetrable. Une chose n'est point divisible parce qu'elle existe. L'existence ne suppose pas necessairement la divisibilité; le correlatif du *divisible* c'est *le composé*. L'nn suppose necessairement l'autre, mais *l'Etendue* ne suppose pas

(*a*) *Pathologie de Chirurgie*, par VERDUC, Preface & Chap. 23. T. I.

(*b*) *J.* REGIUS, Cartesius verus Spinosismi Architectus Cap. 6

pas neceſſairement le diviſible. Quand même le diviſible ſuppoſeroit l'etendu, *étendu* & *diviſible* ne ſont point correlatifs. Si un être eſt diviſible il ne l'eſt que parce qu'il a des parties; ainſi lorſque je parle d'un être diviſible, *un* eſt neceſſairement collectif. S'il étoit veritablement *un* ſimple & non compoſé, il eſt évident qu'il ne feroit point diviſible, puiſqu'il n'auroit point de parties. Ainſi la matiere puiſqu'elle eſt diviſible n'eſt point *un* être proprement dit, n'eſt point *une* ſubſtance, mais un compoſé d'êtres un compoſé de *ſubſtances*, dont l'addition ou la ſouſtraction font le plus ou le moins d'Etendue materielle. C'eſt ce que DESCARTES reconnoit lui-même lorſqu'il dit dans la II. Partie de ſes *Principes de Philoſophie*, Article VII, *Denique plane repugnat aliquid nova quantitate vel nova extenſione augeri quin ſimul etiam nova ſubſtantia extenſa hoc eſt novum corpus ei accedat neque ullum additamentum extenſionis vel quantitatis ſine additamento ſubſtantiæ, quæ ſit quanta & extenſa, poteſt intelligi*: „ Car enfin il eſt abſolument contradictoire que „ quelquechoſe ſoit augmenté en nouvelle quantité „ ou en nouvelle étendue ſans qu'alors même une „ nouvelle ſubſtance étendue, c'eſt-à-dire, un „ nouveau corps ne lui ſoit ajouté, on ne peut „ concevoir quelqu'augmentation d'étendue ou de „ quantité ſans l'addition d'une ſubſtance qui eſt de „ la quantité ou de l'étendue.

Il ſuit de ce qu'on vient de remarquer & de ce que DESCARTES reconnoit, que la matiere n'eſt point *une étendue* proprement dite, mais un compoſé d'étendues, ce qu'il faut neceſſairement admettre par les propoſitions précédentes & par l'experience que nous avons des proprietés de la matiere.

Demonſtration.

SI la matiere n'étoit qu'une ſubſtance étendue elle feroit ou *totalement penetrable*, ou *totalement impenetrable*; car n'étant qu'une & même ſubſtance ſans difference de parties puiſqu'elle n'en auroit point elle feroit totalement ce qu'elle eſt. Elle ne pourroit être penetrable dans une endroit & impene-

trable dans l'autre, molle & fluide ici, là dure & solide. Ses propriétés differentes supposent ou des parties differentes ou du moins un arrangement different de parties & de parties très-petites, ce qui ne seroit point dans la matiere si ce n'étoit qu'une substance étendue. Si donc la matiere étoit totalement penetrable, elle seroit privée de la diversité des propriétés que nous lui connoissons, ce qui contredit le raisonnement & l'experience.

Si elle étoit *totalement impénétrable* elle seroit de même privée de la diversité de ces propriétés, & de plus, comme elle ne seroit que *totalement solide* elle seroit par conséquent inseparable & indivisible ce qui est contre la divisibilité que soutiennent les CARTESIENS, qui par leur Definition tombent ainsi necessairement en contradiction avec eux-mêmes.

Remarque.

COmment le Pere MALEBRANCHE a-t-il donc pu dire (1) que *l'etendue étant donnée, tous les attributs que l'on conçoit appartenir à la matiere sont donnés*, que *la matiere n'est rien autre chose que l'étendue*, qu'*elle n'est qu'un seul être, véritablement un être*, qu'*elle n'est point la maniere d'aucun être*, qu'*elle est donc elle-même un être, &* qu'*ainsi elle fait l'essence de la matiere, puisque la matiere n'est qu'un être & non pas un composé de plusieurs êtres*, qu'il se moque de ceux qui *voyent distinctement que l'étendue suppose quelque chose*, que *pourvu qu'on laisse l'Etendue on laisse tous les attributs & toutes les proprietés que l'on conçoit distinctement renfermées dans l'idée de la matiere, car il est encore certain*, dit il, *qu'on peut former avec de l'étendue toute seule un ciel, une terre, & tout le monde que nous voyons & encore une infinité, donc ce quelquechose qu'ils supposent au delà de l'etendue, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, & qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel, si l'on en croit la raison, & même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels.*

Ne

(1) De la Recherche de la Verité, Liv. 3. Chap. 8.

Ne pourroit-on pas demander, comment *l'Etendue étant donnée*, la solidité sera donnée? Comment n'étant *veritablement qu'un seul être & non un composé de plusieurs êtres* l'etendu sera divisible? Comment elle peut être solide & divisible, la solidité & la divisibilité paroissant deux propriétés contradictoires & l'étant en effet, la divisibilité supposant un composé, & la solidité un être simple? C'est ce que le P. Malebranche auroit du faire voir. D'ailleurs a-t-il pu croire effectivement, que l'Etendue n'est pas l'attribut d'une substance quelconque & n'a besoin que d'elle seule pour faire de si belles choses, quoiqu'il paroisse n'exiger qu'elle sans aucune autre chose qui en soit le sujet? Il paroit si absurde de ne pas prendre l'Etendue pour un attribut qui n'ait besoin d'aucun sujet qu'on ne doit pas croire que ce Philosophe l'ait fait. Ainsi quoiqu'il ne se serve que du mot *d'Etendue*, il faut croire que par ce mot il entend une *substance étendue*, ou qu'il s'est servi du terme *d'Etendue* pour determiner *l'idée vague de l'être en general* en supposant quon doit joindre toujours ces deux idées l'une à l'autre, desorte que l'être en general seroit le sujet dont l'Etendue seroit l'attribut. C'est ce qu'il me paroit qu'on a lieu de presumer par le commencement du Chapitre (1) d'où on a tiré ce qu'on vient de remarquer. On lit dans le titre de ce Chapitre ces mots: *La presence intime de l'idée vague de l'être en general est la cause de toutes les abstractions dereglées de l'esprit & de la plupart des chimeres de la Philosophie ordinaire qui empêchent beaucoup de Philosophes de reconnoitre la solidité des vrais principes de Physique.* Après quoi ce Chapitre commence par ces paroles très-remarquables, parce qu'elles contiennent le fonds & l'objet du Systeme que le Malbranche a voulu établir. Cette presence claire, intime, *necessaire de Dieu, je veux dire de l'être sans restriction particuliere, de l'être infini, de l'être en general, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la presence de tous les objets finis. Il est impossible qu'il se defasse entierement*

(1) De la Recherche de la Verité, Chap. 8. Liv. 3.

rement de cette idée generale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Ainsi par *l'Etendue* ce Philosophie vouloit dire *l'être étendu, l'être en general,* l'être *sans restriction* particuliere, Dieu qui par son union intime avec le P. MALEBRANCHE lui donnoit l'idée de *l'Etre* & de *l'Etendue.* Dans ce sens, quoique je ne voulusse pas appeller Dieu l'être *sans restriction particuliere,* l'être *en general,* ni dire, qu'il est *tout être,* l'être *infini & universel* qui *renferme dans lui toutes les perfections de la matiere sans être materiel,* & les *perfections des esprits crées sans être esprit de la maniere dont nous concevons les esprits,* ainsi que ce Philosophe le dit à la fin du IX. Chapitre du même Livre; je tombe d'accord, que l'*idée de l'Etendue* me semble n'être qu'une idée abstraite qui doit toujours être jointe à celle de l'être, que ces deux idées sont inséparables, qu'elles se supposent si necessairement qu'on ne peut avoir l'une sans l'autre, & qu'ainsi l'étendue est un attribut si essentiel à tout être qu'on ne peut concevoir l'existence d'aucun être sans une étendue convenable à son existence, c'est-à-dire, à la nature de son être, ou de sa substance. Dieu à son immensité qui est l'Etendue de l'être infiniment existant. Les semilles ont leur petitesse infinie qui est le dernier degré de l'Etendue. Les corps ou la matiere par l'union des parties qui la composent a une étendue mesurable & divisible; & les esprits s'il y en a ainsi qu'on le dit qui ne sont point matiere, comme ils ne pourroit exister tels sans avoir leur substance particuliere, ils auront par conséquent une étendue quelconque conforme à la nature de leur substance. Mais ce n'est pas ce que veut dire le P. MALEBRANCHE, que je ferai mieux de ne pas chercher à approfondir.

CHA-

CHAPITRE XVII.

Recherches generales sur la nature de la Matiere & des Corps.

JE prend à l'imitation de DESCARTES (1) *ce morceau de cire, il vient tout fraichement d'être tiré de la Ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenoit, il retient encore quelquechose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes, il est dur, il est froid, il est maniable, & si vous frappez il rendra quelque son.* Je considere sa figure il me paroit qu'il a un dessus, un dessous, & quatre cotés si parfaitement egaux en tous sens que je le crois un veritable cube, semblable à ces petits morceaux d'os ou d'ivoire qu'on taille pour faire des Dez à jouer; il est beaucoup plus gros, mais la figure ou la forme est la même du moins à ce qui me paroit.

Cependant, comme le P. MALBRANCHE m'a averti dans le premier Livre de sa *Recherche de la Verité* (2) que *nos yeux nous trompent generalement dans tout ce qu'ils nous representent dans la grandeur des corps, dans leurs figures, & dans leurs mouvemens, dans la lumiere & dans les couleurs.....* Que *nous nous trompons en mille manieres dans les figures* (3), *& que nous n'en connoissons jamais aucune par les sens dans la derniere exactitude..... Desorte que nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue si un rond & un quarré ne sont point une ellipse & un parallelogramme quoique ces figures soient entre nos mains & tout proche de nos yeux;* Je veux encore, quoique mille experiences journalieres m'ayent confirmé dans ce que dit le P. MALBRANCHE, examiner si ce morceau de cire est un veritable cube. Je prends ma regle & mon compas & je trouve que le dessus & le dessous sont bien parfaitement égaux, mais qu'ils sont un peu plus

(1) DESCARTES, *Medit.* 2. Art. 11.
(2) Chap. VI. (3) Chap. VII.

plus étendus en un ſens qu'en un autre, deſorte qu'en prenant un point comme centre au milieu de ce morceau de cire, il y aura deux de ſes cotés qui ſeront un peu plus eloignés de ce point que ne le ſeront les deux autres.

La diſtance qu'il y a depuis les parties qui terminent un de ces cotés les plus éloignés juſqu'aux parties qui terminent l'autre incluſivement eſt ce que j'appelle *la longeur* de ce morceau de cire comme de tout corps quelconque. J'appelle *largeur* la diſtance qui ſe trouve de même entre les deux cotés les moins éloignés; & je nomme *milieu* un point ou une ligne également éloignée de deux cotés, ſoit des deux cotés les plus diſtans & ce ſera le milieu de la longueur, ſoit des deux cotés les moins diſtans & ce ſera le milieu de la largeur.

Je meſure enſuite la diſtance qu'il y a depuis l'extremité des parties du deſſous de ce morceau de cire, juſqu'à celles des parties de deſſus incluſivement, & je trouve que cette diſtance que je nomme *l'épaiſſeur* d'un corps & qu'on nomme en langage Philoſophique *profondeur* eſt encore moindre que la largeur, ce qui me donne l'idée de trois étendues, grandeurs, ou dimenſions inegales, que je puis comparer les unes avec les autres, diſtinguer par des noms particuliers, meſurer en les comparant avec des grandeurs que j'aurai déterminées & que j'aurai fixées par des noms.

Je tiens ce morceau de cire dont je compare la grandeur avec celle d'une loupe que voilà ſur ma table, je meſure l'une relativement à l'autre & je trouve que la grandeur de ma loupe eſt ſi fort au deſſous de celle de ma cire, que j'appelle ma loupe petite en comparaiſon de ma cire dont l'étendue eſt grande eu egard à celle de ma loupe, deſorte que *longueur*, *largeur*, *profondeur*, *grandeur*, *petiteſſe*, ſont des termes comparatifs & relatifs qui ne ſignifient rien de déterminé ni de poſitif en ſoi que comparativement ou relativement à d'autres grandeurs ou à d'autres petiteſſes.

Mais quand je dis, *rien de déterminé ni de poſitif en ſoi*, ne me trompé-je pas? Un être, ſoit un *être collectif*, ſoit un *être ſimple*, eſt *ce qu'il eſt* & *eſt tel* qu'il *eſt*;

eſt; il eſt impoſſible *qu'il ſoit & ne ſoit pas*, *ni qu'il ſoit autre qu'il eſt.* Si donc un être a l'étendue d'une grandeur que j'appelle un *pié* & qui contient douze fois une autre grandeur que j'appelle *pouce*, il eſt évident que la ſubſtance de cette être eſt *grande* ou ce qui eſt la même choſe eſt *étendue d'un pié* & eſt egale à douze pouces, cela eſt vrai; tout être eſt en ſoi ce qu'il eſt, excepté l'être infini qui n'a point de bornes, tout être fini a une exiſtence determinée & poſitive en ce qu'elle eſt & par conſequent eſt étendue d'un pié ſi elle a un pié d'étendue; mais cela n'empeche pas que le terme de grandeur & de petiteſſe ne ſoient des termes comparatifs & relatifs, c'eſt-à-dire, des termes qui ne ſignifient rien que par comparaiſon ou par rapport à d'autres choſes étendues quelconques, ce que j'appelle un *pié* eſt une meſure & toute meſure ſuppoſe quelquechoſe de plus grand & de plus petit; ce qui eſt *infini* eſt au delà de toute meſure & par conſéquent non meſurable.

Meſure

En ſuppoſant qu'il n'y eut rien d'exiſtant qu'un être étendu d'un pié, il eſt évident par la ſuppoſition qu'il n'y auroit rien de plus grand que lui, ni rien de plus petit s'il n'étoit pas diviſible, mais il eſt de même évident que cet être ſeroit en ſoi ce qu'il ſeroit & tel qu'il ſeroit, quoiqu'on ne put pas dire qu'il fut grand ni petit puiſqu'il ſeroit ſeul, & en ſuppoſant qu'il n'y eut rien d'exiſtant que cent êtres d'un pié d'étendue, il ſeroit certain que chacun de ces êtres, ni en ſoi, ni par le rapport de l'un avec l'autre ne ſeroient encore ni grands ni petits, ils ſeroient ſimplement *égaux*; de même qu'il eſt certain que la ſomme de l'étendue de tous ces êtres ſeroit quatrevingt-dix neuf fois plus grande que l'étendue d'un pié qui n'en ſeroit alors qu'une petite partie quatrevingt-dix neuf fois plus petite que les autres enſemble.

Suppoſons maintenant ce qui étoit avant la production des êtres dont l'Univers eſt compoſé: Suppoſons qu'il n'y a rien d'exiſtant qu'un être infini. Il n'y aura alors ni grandeur, ni petiteſſe. Car *la grandeur infinie* étant une grandeur au delà de toute grandeur n'eſt pas un terme comparatif, puiſqu'il

n'y

n'y a aucune autre grandeur qui puiſſe être la moitié, le quart, la cent-millieme partie d'une grandeur infinie, qui ne pouvant être un compoſé de grandeurs ne peut être meſurée, puiſqu'elle eſt au delà de toute meſure deſorte que *la grandeur infini* ou l'étendue infinie ne ſont pas *une grandeur* une étendue proprement dites, mais *l'infinité*, ou *l'immenſité*. Et ceci n'eſt point ſe perdre dans des idées qu'on n'a pas, ainſi que l'aſſurent avec autant d'ignorance que de vanité des perſonnes qui ne conſultent que leurs ſens dans leurs raiſonnemens & qui raiſonnent ſans ſavoir ce que c'eſt qu'idée. Car, puiſque (*a*) *le rien n'a point de propriétés*, qu'ainſi *toute idée eſt le ſentiment de quelque choſe*, (*b*) qu'une idée n'eſt que que *le ſentiment d'une choſe joint au ſentiment d'une proprieté ou des proprietés qui diſtinguent cette choſe d'avec une autre* (*c*), que par la premiere Poſition les hommes ont des ſentimens & des idées, que par la ſeconde ils peuvent ſe ſervir de mots pour ſignifier & exprimer diſtinctement ces ſentimens ou ces idées, que *ces mots une fois déterminés à ſignifier telles ou telles idées peuvent être pris pour les idées & par conſéquent pour les choſes mêmes*, deſorte que ce qui eſt contradictoire dans les termes eſt impoſſible dans les choſes, qu'ainſi il eſt évident que *dès qu'on entend un terme on a l'idée d'une choſe*, & *qu'il faut en avoir l'idée pour en parler*, *ſoit qu'on l'affirme*, *ſoit qu'on la nie*: Il eſt évident, qu'on a l'idée de l'*Infinité* ou *Immenſité*, (*d*) puiſque on voit neceſſairement que la grandeur ou l'étendue infinie ou immenſe ne peuvent être bornées ni par des lignes ni par des ſurfaces, ni meſurées par des meſures quelconques, ni contenues dans quelquechoſe de plus grand; toutes propriétés diſtinctives qui prouvent qu'on en a l'idée.

D'ailleurs, étant évident que hors de l'être il n'y a rien, puiſque le rien eſt la négation de l'être, que la ſomme de pluſieurs êtres bornés quelqu'étendus qu'ils fuſſent ne feroit jamais que la ſomme d'une quan-

(*a*) N°. CXXII—CXXVII. (*b*) N°. LVII—LXVI, LXIX.
(*b*) N°. LXII—LXXXVIII. XCI.
(*c*) N°. LXIII—LXXXII—LXXXV.

quantité bornée (*a*), il eſt évident, qu'il y a neceſſairement un être infini, immenſe, au delà duquel il n'y a rien, c'eſt-à-dire, un être dont l'infinité & l'immenſité ſont les attributs eſſentiels, comme l'étendue comparative de grandeur & de petiteſſe ou d'égalité ſont les attributs eſſentiels des êtres bornées qui ne ſont en rien comparables, ni en nature, ni en grandeur, avec l'être infini. En ſuppoſant donc, qu'il n'y eut rien d'exiſtant que l'être infini, il n'y auroit ni grandeur ni petiteſſe réelles, elles n'exiſteroient que dans le ſentiment de ce que ſa puiſſance pourroit produire, & ce ſentiment ne ſeroit que lui ſe connoiſſant en tant qu'infiniment puiſſant. Suppoſons maintenant que cet être Infiniment-puiſſant créât un être *Infiniment-petit* que j'appelle *ſemille*; cet être étant de la derniere petiteſſe, il n'y auroit rien de plus petit que lui, par conſéquent ainſi que nous l'avons deja remarqué, il ſeroit ſans parties, par conſéquent, indiviſible & infiniment ſolide; deſorte qu'en le ſuppoſant entre deux globes plus gros que la Terre & formé du marbre le plus dur il ſeroit en vain compreſſé par tout le poids de ces deux globes. Il ne pourroit être écraſé, puiſque n'ayant point de parties il eſt indiviſible & par conſéquent de la derniere ſolidité. Par la même raiſon aucun être ne pourroit s'inſinuer dans cette ſemille, & par conſéquent elle ſeroit impenetrable; deſorte qu'un autre être ne pourroit occuper la place où ſeroit une ſemille ſans la chaſſer toute entiere dans un autre place. Puis-je dire que cette ſemille auroit de la grandeur? Non; puiſque grandeur eſt un terme comparatif qui ſuppoſe quelquechoſe de plus petit, & que la ſemille étant un être infiniment petit ne peut être comparée avec rien de plus petit qu'elle. Puis-je dire qu'elle a de l'*Etendue?* Non; ſi par *Etendue* on entend quelquechoſe de diviſible & de meſurable: On ne peut pas dire la moitié d'un infiniment petit, le quart d'un infiniment petit; ce ſeroit une contradiction dans les termes comme une impoſſibilité dans la choſe. Ainſi, en ce ſens qu'on donne communément au

(*a*) N°. CCLXXVIII.

au terme d'Etendue, la semille n'a point d'Etendue; mais si, par une determination plus précise & plus conforme à la nature des choses, on entend par *Etendue* la *forme ou la figure d'un être, soit simple, soit composé, un attribut si essentiel à la substance d'un être borné que ne pouvant concevoir la réalité de l'existence d'un tel être sans le concevoir existant en soi & en quelque part, on ne peut le concevoir sans une étendue réelle*, c'est-à-dire, *sans une substance étendue*; la semille est réellement étendue puisqu'elle existe réellement en soi infiniment solide, qu'elle existe *où elle est* & qu'elle y est bornée par tout ce qui l'environne. En effet *l'étendu* n'est qu'*une idée abstraite de l'existence des choses* & par conséquent n'a, ainsi que toutes les autres propriétés ou attributs, rien de réel que la substance même des choses qui existent. La seule difference qu'il y a entre l'étendue & les autres propriétés telles que la sensibilité, l'intelligence, l'activité, la solidité, la penetrabilité, l'impenetrabilité, la mobilité, c'est, qu'elles peuvent être des propriétés particulieres qui distinguent des êtres particuliers & même de nature essentiellement differente, au lieu que l'Etendue est une proprieté universelle qui convient à tout être existant, non pas à la verité de la même maniere, mais à raison de la nature de leurs substances, puisqu'elle n'est rien en soi de distinct de la réalité de leurs substances.

Etendu

Ainsi, dans la realité des choses l'Etendue n'est divisible qu'autant que la substance est divisible, & comme une substance proprement dite n'est point divisible, une Etendue proprement dite n'est point divisible; elle ne peut l'être qu'autant qu'elle sera un composé d'etenduës, c'est-à-dire, de substances: Ce qu'il falloit démontrer. C'est ce que DES CARTES a reconnu, ainsi qu'on l'a deja remarqué, & ce que, malgré les expressions peu mesurées auxquelles le P. MALEBRANCHE s'est abandonné au sujet de l'Etendue, ce Philosophe est nécessité de reconnoitre dans le IX. Chapitre du Sixieme Livre de la *Recherche de la Verité*, lorsque parlant de l'union des parties des corps les unes avec les autres il dit: „ Il y a deux choses desquelles je ne me saurois

„ trop

„ trop défier. La premiere eſt l'impreſſion de mes „ ſens, & l'autre la facilité que j'ai de prendre des „ natures abſtraites & les idées generales de Logi- „ que pour celles qui ſont réelles & particulieres, „ & je me ſouviens d'avoir été pluſieurs fois ſéduit „ par ces deux cauſes.

Il ajoute, en parlant des petits liens qu'on ſupposeroit pour l'union des parties de la Matiere : „ Il ne m'eſt pas poſſible de concevoir comment „ ces petits liens ſeroient indiviſibles par leur eſſen- „ ce & par leur nature, ou par conſéquent com- „ ment ils ſeroient inflexibles, puiſqu'au contraire „ je les conçois très-diviſibles & neceſſairement di- „ viſibles par leur eſſence & par leur nature. *Car*, pourſuit-il, *la partie A eſt très-certainement une ſubſtance auſſi bien que B, & par conſéquent il eſt clair que A peut exiſter ſans B puiſque les ſubſtances peuvent exiſter les unes ſans les autres, parce qu'autrement elles ne ſeroient pas des ſubſtances. De dire que A ne ſoit pas une ſubſtanse, cela ne ſe peut : car il eſt viſible que ce n'eſt point ſeulement un mode, & que tout être eſt une ſubſtance ou un mode de ſubſtance. Ainſi puiſque A n'eſt point un mode, c'eſt une ſubſtance: donc, il peut exiſter ſans B, & à plus forte raiſon la partie A peut exiſter ſeparément de B.* Ce n'eſt donc point l'étendue qui fait le fondement de la diviſibilité, c'eſt la compoſition, l'aſſemblage. la contiguité, l'union, ainſi qu'on l'a deja remarqué; d'où reſulte ce Principe Phyſique, Arithmetique, & Géometrique, *Tout compoſé ſuppoſe des parties compoſantes*, c'eſt-à-dire, des parties ſimples; *partes quæ nullis partibus extant & minima conſtant natura.*

Ceux donc qui objectent que tant qu'il y a de l'Etendue il y a de la diviſibilité, ſe trompent; & voici la cauſe de leur erreur. Sans avoir fait attention à ce que c'eſt que l'étendue dont ils ont reçu une idée abſtraite de la coëxiſtence des êtres viſibles & de la diſtance de ceux qu'ils apperçoivent dans l'éloignement, qu'ils ont vu ces êtres diſtincts les uns des autres, terminés par des figures particulieres, ſeparables les uns des autres par le mouvement; ils ont joint l'idée de l'Etendue & de la diviſibilité ſi étroitement l'une à l'autre qu'ils ſe ſont aiſément perſuadés qu'elles ſe ſuppoſoient

neceſſairement, ſans obſerver que quoique la diviſibilité ſuppoſât l'Etendue, l'Etendue ne ſuppoſoit pas la diviſibilité ; qu'ainſi c'étoient deux proprietés qui *pouvoient* ſe trouver enſemble, mais qui pouvoient auſſi ne s'y pas trouver. DESCARTES & tous ceux qui ont embraſſé ſa doctrine, aulieu de dire que l'*Etendue* étoit *un attribut eſſentiel à la matiere & la penſée* un *attribut eſſentiel à l'eſprit*, ont dit, que l'eſſence de l'eſprit conſiſtoit dans *la penſée*, & l'eſſence de la matiere dans l'*Etendue*, & ils l'ont dit par oppoſition de l'être penſant à l'être materiel; comme ſi le propre ou l'eſſence de l'un étoit d'être étendu & le propre ou l'eſſence de l'autre etoit de ne l'être pas. En quoi ils ont confirmé l'impreſſion des ſens qui porte à joindre l'idée de la Diviſibilité à celle de l'Etendue comme deux idées inſeparables, & à n'avoir aucune idée de l'être penſant parce que, je ne dis pas l'imagination, mais le pur eſprit ne peut concevoir une réalité ſans etendue, & qu'une propriété faſſe l'eſſence réelle d'un être, puiſque toute propriété ſuppoſe un être, c'eſt-à-dire, une ſubſtance telle ou telle. DESCARTES & les CARTESIENS ont bien reconnu ces verités, que toute proprieté ſuppoſe un être, & un être une ſubſtance propre: Mais faire conſiſter l'eſſence d'une ſubſtance dans ce qui la ſuppoſe & qui ſert ſeulement à la diſtinguer, c'eſt un renverſement d'idée d'où peut naitre une confuſion de choſes & de termes.

Je reviens à mon morceau de Cire, & je m'apperçois que pour meſurer plus commodement les côtés dont j'ai trouvé l'épaiſſeur moins grande encore que la largeur, j'ai tourné ce morceau de cire de façon que le deſſous ſe trouve maintenant un des côtés; deſorte que ce que je prenois pour ſon épaiſſeur peut être maintenant pris pour ſa largeur, & ce que je prenois pour ſon deſſus & pour ſon deſſous peut être pris pour ſes cotés, & qu'ainſi le deſſus, le deſſous, les cotés, & les bouts comme on nomme communément les deux cotés les plus diſtans l'un de l'autre, ne ſont que des dénominations des rapports d'un être borné conſideré en ſoi ſelon ſa maniere d'être réelle, ou ſelon ſes rapports

avec les autres êtres qui l'environnent ; que de même, ce que je diſtingue par les termes de largeur & d'épaiſſeur n'eſt que la denomination de ce qu'un être eſt en ſoi pris d'un certain ſens ou relativement à ſa ſituation ; mais que par cela ſeul qu'il eſt borné il a neceſſairement toutes ces relations ou rapports avec ce dont il eſt environné, deſorte qu'un veritable être, je veux dire, un être proprement dit, un être indiviſible, auroît neceſſairement toutes ces relations dès qu'il ſeroit borné, parce qu'il eſt contradictoire (*a*) que *ce qui ſe ſuppoſe neceſſairement ne ſoit pas*, & qu'il eſt contradictoire qu'un être borné n'ait pas un deſſus, un deſſous, & des côtés ; choſes qui par conſequent ne ſuppoſent ni l'étendue ni la diviſibilité d'un être compoſé, mais ſeulement des bornes ſoit que cet être ſoit borné par des parties terminantes, ou qu'il ne ſoit borné que par ce qui l'environne. Par exemple, ce morceau de Cire eſt borné par les parties que je touche, car je ne le penetre pas. Je ne le touche que par ſes dernieres parties, par ſes parties terminantes, celles audelà deſquelles il n'eſt plus, & qui font ce qu'on appelle ſa *ſurface* ou ſa *ſuperficie*. Mais en ſuppoſant ainſi que j'ai deja fait (*b*) que Dieu ſeparât ce que je touche d'avec ce que je ne touche point ; comme il eſt évident que ne touchant que les dernieres parties, je ne touche point celles de deſſous & qu'ainſi ces dernieres parties que je touche ſont des parties ſimples par cela ſeul qu'elles ſont les dernieres, il eſt évident que la ſuperficie de ce morceau de cire ſeparée des parties qui ſont ſous elle ne ſeroit plus diviſible dans ſon épaiſſeur, c'eſt-à-dire, en tant que ſuperficie, & qu'elle auroit cependant un deſſus par où je la touche & un deſſous par où je ne la touche pas, que cette ſuperficie également enlevée auroit quatre cotés ainſi que le morceau dont elle auroit été enlevée, & que je puis dire la même choſe des lignes qui ſeroient les parties terminantes de ſes cotés & des points ou ſemilles qui ſeroient les parties terminantes des extremités de ces lignes, deſorte que ces

(*a*) N°. LXXIX. (*b*) N°. CCC.

ces lignes n'auroient de parties terminantes qu'aux extremités de leur longueur, & que les parties terminantes de cette longeur, n'auroient en ſoi aucunes parties terminantes puiſque ce ſeroit des parties ſans parties, des parties infiniment ſimples, en un mot des ſemilles, & que ces ſemilles auroient neanmoins un deſſus, un deſſous & des cotés, non en ſoi bornées par des parties terminantes puiſqu'elles ſont ſans parties, mais relativement à tout ce qui les environneroit en tant qu'êtres bornés.

Remarque.

AU fonds, les diſputes qu'on peut avoir à ce ſujet pourroient bien n'être que des diſputes de mots ſur quoi il ne convient pas de diſputer, mais qu'il eſt important d'éclaircir pour éviter l'illuſion.

Si on veut que toute étendue, c'eſt-à-dire, que tout ce qui eſt étendu, ſoit diviſible, les ſemilles en ce ſens ne ſeront point étenduës, étant des êtres infiniment petits il eſt contradictoire qu'elles ayent des parties puiſqu'il eſt contradictoire qu'elles ayent en elles quelquechoſe de plus petit qu'elles; mais étant de la derniere petiteſſe elles ſeront l'élement, le principe de l'étendue qui commencera par l'union de deux ſemilles parce qu'alors il y aura diviſibilité.

De même ſi par longueur, largeur, & profondeur on entend des grandeurs meſurables, la ſemille n'a ni grandeur, ni largeur, ni profondeur, puiſqu'elle eſt infiniment petite & par conſéquent au delà de toute meſure, elle n'a que l'extreme petiteſſe; mais elle ſera par cela même le principe, l'élement de la grandeur, de la longueur, de la largeur, de la profondeur, ſelon ſon union avec d'autres ſemilles.

Inde aliæ atque aliæ ſimiles ex ordine partes
Agmine condenſo naturam corporis explent.

LUCRET. Lib. I.

Ce ſeront ſes parties ſimilaires, des *homéomeries*, des *monades*, mais plus vraies que les *homéomeries* d'A-

d'ANAXAGORAS & que les *monades* de LEIBNITZ.

Cependant il faut obferver, que fi toute étendue, c'eft-à-dire, que fi tout ce qui eft étendu eft divifible, on retombe dans la neceffité de l'admiffion des femilles, puifqu'il n'y aura aucun être étendu qui ne foit, puifqu'il eft divifible, un compofé de plufieurs êtres, deforte qu'*étendu & compofé* devenant alors fynonymes de même qu'*union & étendu*, l'étendu ne fera plus qu'une des proprietés de l'être compofé ou multiple; ainfi toute étendue fuppofera une union ou affemblage d'êtres & par conféquent de fubftances, & par conféquent l'étendue fuppofera la divifibilité fans que les parties divifibles fuppofent l'étendue, ce qui eft la même chofe que fi on difoit que *ce qui peut être partie ne fuppofe pas un compofé, mais que ce qui eft compofé fuppofe ce qui peut être partie*, ce qui revient à la neceffité de l'exiftence des femilles conformément au Principe que *tout compofé fuppofe des parties compofantes*, c'eft-à-dire, des parties *fimples* & par conféquent *indivifibles*.

Ainfi donc, en definiffant l'*Etendu* un *compofé divifible* on pourra dire, que l'effence de la matiere confifte dans l'étendue parce que l'effence de la matiere confifte dans une union de parties, puifque la matiere eft un être compofé; & en ce fens definir *la matiere*, une *étendue divifible en parties folides & mobiles*, ce fera donner une bonne definition de la matiere puifque ce fera dire que la matiere eft *un compofé* ou *affemblage d'êtres folides & mobiles*, ou, en deux mots, *un compofé de femilles*; &, conformément à cette definition, il fera vrai de dire que la matiere eft toujours divifible puifqu'on ne peut appeller *matiere* que ce qui eft un compofé de parties folides & mobiles, & qu'un compofé par cela feul qu'il eft compofé eft toujours divifible. Ainfi la plus petite partie de matiere tant qu'elle fera matiere fera toujours divifible. Mais d'en conclure que *la plus petite partie de matiere contient une infinité de parties dont chaque partie divifée contient encore une infinité de parties qui en contiennent elles-mêmes une infinité d'autres toujours divifibles à l'infini*, c'eft en con-

clure contre la definition même une absurdité si palpable que plus on y pense, moins on peût concevoir comment des gens d'esprit n'y voient qu'un merveilleux qui les étonne & qu'ils admirent, que des Mathematiciens pretendent démontrer, & d'où ils tirent mêmes des Démonstrations pour d'autres absurdités dont ils regardent les propositions comme de merveilleux problemes.

Je ne repeterai point ici ce qui a été observé No. CCXCIX, je dirai seulement que c'est conclure contre la definition même, puisque c'est conclure qu'un composé de parties solides est un composé toujours divisible de parties divisibles qui ne peuvent pas être divisées par quelque puissance que ce soit, ce qui est une contradiction; que c'est dire aussi qu'un composé n'est qu'un composé de composés qui ne sont composés que d'autres composés à l'infini, ce qui est dire, qu'un composé ou des composés existent sans principes de composition, ce qui est impossible; que c'est dire encore, qu'un composé d'êtres réellement distincts l'un de l'autre & ayant par conséquent leur substance distincte & propre, n'est qu'un composé d'êtres ou de substances dont chacune est toujours divisible, ce qui est absurde. Ainsi, au lieu de dire que la matiere est divisible à l'infini on doit dire, que la matiere est divisible *jusqu'à* l'infini ce qui est vrai puisqu'elle est divisible jusqu'à l'infiniment petit, qui n'est point matiere puisqu'il n'est point divisible, mais l'élement de la matiere ou principe materiel, puisque l'union de plusieurs infiniment petits font un composé de parties solides & mobiles, & que l'union de deux seulement font le premier degré de la grandeur ou de l'étendue materielle.

Remarque.

UN faux principe mais qui a extremement l'apparence du vrai pour ceux qui sont prévenus que l'essence de la matiere consiste dans l'étendue, & à qui le préjugé a fait recevoir comme une demonstration que tout ce qui avoit un dessus, un dessous, & des cotés étoit toujours divisible en longueur,

gueur, largeur, & profondeur, c'eſt ceci, que *la diviſion n'aneantit point la matiere*; qu'ainſi on avoit beau diviſer, la moindre petite partie de matiere ne pouvant point être annihilée par la diviſion reſtoit éternellement diviſible, ce qui ſeroit effectivement vrai, ſi le principe n'étoit pas faux. Mais il n'y a rien de plus faux que ce principe. Il eſt très-aiſé de concevoir que la matiere peut être entierement detruite & anéantie par la diviſion. La matiere en general n'eſt par la definition qu'un être composé de parties comme les parties des êtres materiels particuliers en ſont composés. Or, rien n'eſt plus évident que tout être composé eſt anéanti par la ſeparation des parties qui le compoſent, puiſque par cette ſéparation, le composé ceſſe d'exiſter, & ceſſer d'exiſter c'eſt être anéanti.

Si on coupe un arbre, qu'on en faſſe des fagots & des buches, l'arbre eſt aneanti, il n'exiſte plus; qu'on brule ces fagots & ces buches, le bois eſt anéanti. Suppoſons après cela qu'une main aſſez habile ou pour mieux dire que la volonté de l'être tout-puiſſant diviſe chaque particule de cendre juſques à la reduire aux ſemilles dont les parties des parties de la cendre ſont compoſées, non ſeulement chaque particule de cendre & les parties de ſes parties ſeront anéanties, mais la matiere même dont elles étoient compoſées ſera anéantie, puiſque le reſtant ne ſeront que des infiniment petits, des points Phyſiques indiviſibles qui par cela même qu'ils ſont indiviſibles ne ſont plus matiere, conformément à la definition. Or, ce qui ſe dit d'un arbre peut ſe dire de tout être materiel & par conſéquent de toute la matiere.

A l'égard des infiniment-petits comme ils ſont indiviſibles & par conſéquent de la derniere ſolidité ils ſont non ſeulement indeſtructibles, mais même inalterables, rien ne peut affoiblir leur nature, rien ne peut leur nuire ni les detruire; il faut pour les anéantir une puiſſance égale à celle qui les a crées autrement leur durée inalterable égalera celle de l'éternité.

Deſorte que la ſemille, cet être ſi petit qu'on a peine à l'appeller un être, cet être *voiſin du rien*,

 pour

pour me servir de l'expression d'un Poete, est cependant un être plus être que quelqu'être composé que ce soit. En effet, à proprement parler, un être composé n'est pas un être, c'est une union ou un assemblage d'êtres. Or, une union ou un assemblage d'êtres ne sont autre chose que des êtres unis ou assemblés. Rien ne peut rien composer. Un composé est donc une union de quelquechose qui existe, rien n'ex ste sans une réalité d'existence, & la réalité est la substance qui est le fonds de l'existence d'un être & des proprietés par lesquelles ou le distingue d'un autre. Si donc il n'y avoit point d'êtres simples; il ne pourroit y avoir d'assemblage d'êtres, puisque tout ce qui est étant ou simple ou composé, le composé n'étant point un être, il resulteroit qu'il n'y auroit point d'êtres & que par conséquent rien n'existeroit, ce qui est une absurdité.

Un être simple n'aiant point de parties ne peut être divisé, les choses sont ce qu'elles sont & ne sont point autres, on ne peut trouver de parties à ce qui n'en a point. Il est donc impossible de diviser un être, autant qu'il est impossible de faire un composé d'êtres sans un assemblage d'êtres; donc, tout composé suppose des parties composantes & ces parties puisqu'elles existent réellement sont des êtres & des êtres simples sans quoi il n'y auroit point d'êtres ni par conséquent de composés; donc, les parties composantes des composés sont des parties simples, des parties sans parties & par consequent des indivisibles.

Corollaire.

On ne divise donc aucun être, & la division des composés (a) n'est que la séparation d'un être d'avec un autre être: Unité & Divisibilité sont contradictoires.

N°. CXXXIX.

CHA-

CHAPITRE XVIII.

De la Division des Corps: De la Penetrabilité de l'Espace.

CCCII.

Exposition de Termes.

LOrsqu'un être touche, c'est-à-dire, existe si immediatement près d'un autre qu'il n'y a rien d'existant entre eux, on dit que ces deux êtres sont unis, & la situation où ils se trouvent s'appelle leur union.

Ainsi *l'union* n'est que *la situation de deux ou de plusieurs êtres qui se touchent immediatement.*

CCCIII.

LOrsque des êtres sont situés de façon qu'ils ne se touchent pas & qu'ainsi il y a quelque chose d'existant entre eux, on dit qu'ils ne sont pas unis mais qu'ils sont *séparés*, & la situation où ils se trouvent s'appelle leur *éloignement*. *L'éloignement* d'un être d'avec un autre n'est encore que *la situation où sont ces êtres respectivement l'un à l'égard de l'autre*: Ainsi, les termes *d'union* & *d'éloignement* ne marquent dans les êtres qu'une differente situation dont l'une est la negation de l'autre. L'union marque des êtres qui se touchent, l'éloignement des êtres qui ne se touchent pas. Cette *éloignement* s'appelle aussi *distance.*

Remarque.

ON donne le nom de *séparation* à ce qui se trouve entre deux êtres, à ce qui les empêche d'être unis; & lorsqu'étant unis, si on les sépare l'acte ou l'action, ou, pour mieux dire, l'effet de l'acte ou de l'action par laquelle on les desunit s'appelle aussi *séparation*. Desorte que dans le premier sens,

ſens, le rien n'ayant point de proprietés & ne pouvant par conſéquent ſéparer quelque choſe, *ſéparation* marque *un être intermediaire quelconque*; & que dans le ſecond ſens, des êtres unis ne pouvant être ſéparés ſans que quelque choſe change leur ſituation, que tout changement ſuppoſe un mouvement quelconque (*a*) & tout mouvement une force mouvante ou active, *ſéparation* ſignifie alors l'effet de cette force mouvante ou active, & n'eſt rien que le mouvement qui fait changer ces êtres de ſituation. *Séparation* ſe prend auſſi quelquefois pour ce qui reſulte de cet effet, c'eſt-à-dire, pour *l'éloignement même où des êtres ont été mis*; comme *union* ſe prend quelquefois pour *l'effet d'une action qui approche deux êtres juſqu'à les faire ſe toucher immediatement*; ce qui eſt un ſens auſſi différent de la ſignification où on prend ordinairement le mot *d'union* lorſqu'on le prend pour marquer *la ſituation de deux êtres qui ſe touchent immediatement*, que celui de *ſéparation* pris pour marquer *l'éloignement déterminé où des êtres ſe trouvent*. Mais en quelque ſens qu'on les prenne, *union* & *ſéparation* marqueront toujours ou des effets oppoſés à l'égard des êtres, ou des ſituations oppoſées.

CCCIV.

Remarque.

AInſi, en ſuppoſant deux êtres d'une nature parfaitement ſemblable, (*b*) qu'ils ſoient ſéparés, qu'ils ſoient unis, ils ne different que de ſituation & reſtent toujours ce qu'ils ſont en eux-mêmes: Ils ſont ſéparés, ils ſont unis, voila tout. Les ſituations, les relations peuvent varier, (*c*) l'être reſte toujours le même. Mais il y a par rapport à nous cette difference, c'eſt que des êtres de même nature qui ſe trouvent parfaitement unis ne ſont pas diſcerna-

(*a*) N°. CXLI–CXLIV–CXLI–CCII.
(*b*) N°. CCLVII, Lem. 3. CCLVIII–CCLIX.
(*c*) N°. CCI.

cernables les uns des autres; ils ne paroiſſent plus dans l'union qu'une ſeule & même exiſtence, ce n'eſt que par la raiſon & par l'experience qu'on peut s'aſſurer qu'il y en a pluſieurs. Il n'y a que les êtres ſéparés qui ſoient diſcernables au tact par leur ſéparation ou diſtance, & à la vue par la difference des couleurs. Deux morceaux d'or de même couleur, parfaitement unis, ne paroiſſent plus qu'une exiſtence d'or continuée; deux quantités de lait dont l'une exiſtoit auparavant dans une meſure, & l'autre dans un autre vaſe, étant mêlées enſemble ſont indiſcernables; ce morceau de cire par exemple ne me paroitroit qu'un ſeul être ſi je ne ſçavois pas qu'il eſt diviſible & s'il étoit auſſi ſolide que l'eſt une ſemille, comme il ne ſeroit en effet qu'une ſeule ſubſtance puiſqu'il ſeroit indiviſible à la toute puiſſance même qui l'auroit crée. Je ſuppoſerois en vain des figures & des parties dans ſon étendue, ces figures ou ces parties que j'imaginerois ne ſeroient que des idées de choſes que j'attribuerois fauſſement à ce morceau de cire, parce que l'étendue ne ſuppoſe pas la diviſibilité, qu'elle ne ſuppoſe que l'exiſtence, & que la diviſibilité exige néceſſairement pluralité & union d'exiſtence. Deſorte que ce n'eſt pas parce que ce morceau de cire a une telle étendue qu'il eſt diviſible, mais parce qu'il eſt compoſé d'une multitude d'êtres unis, mais ſéparables; & que s'il étoit auſſi ſolide qu'une ſemille, comme il ſeroit totalement impénétrable il ſeroit donc auſſi indiviſible qu'elle.

CCXCVI.

Remarque.

MAis l'expérience m'apprend que ce morceau de cire n'eſt rien moins qu'impénetrable, & je vais à l'heure même le penetrer facilement dans ſa plus grande étendue en le ſeparant avec ce couteau par la diagonale. Je me trompe, ce que je fais en le coupant ainſi, c'eſt le diviſer, c'eſt le ſéparer, & non le pénétrer. *Pénétrer* ne ſuppoſe point la diviſion

ſion ni la ſéparation des parties dans le ſens attaché a ces deux mots. *Pénétrer* ſuppoſe au contraire qu'aucun obſtacle dans un être ne s'oppoſe à un autre être qui s'y introduit ſans le detruire en rien. Ainſi *la pénétrabilité* ne ſuppoſe point la diviſibilité, ni la diviſion des parties, mais ſeulement un *être qui ſans rien perdre de ce qu'il eſt, ſe prête à l'introduction d'un autre.*

Un exemple me rendra cette idée plus ſenſible.

1°. Je dis que par *la diviſion ou ſeparation* des parties on entend la deſunion des parties d'avec le compoſé ou le tout dont elles étoient parties; & c'eſt ce qui fait la diminution & même la deſtruction du tout ou du compoſé.

2°. Je dis enſuite que ſi *diviſer* & *pénétrer*, ont la même ſignification, & qu'ainſi *la diviſibilité* & *la pénétrabilité* marquent egalement la propriété d'être diviſible, ces deux mots ne ſignifiant que la même choſe, ne ſont que les ſignes de la même idée, & cependant ces mots ont chacun leur idée particuliere: On en convient dans l'uſage, les Philoſophes les diſtinguent, & je le ſens.

Il eſt vrai qu'une ſorte de diviſion ſe joint à l'idée de *pénétrer*, on ne conçoit point l'introduction ou l'intromiſſion d'un être dans un autre, ſans une ſorte de ſeparation dans la ſubſtance de l'etre qui reçoit; on conçoit qu'elle ſe retire, qu'elle cede, qu'elle ſe prête, pour donner liberté de paſſage. Or, c'eſt ce *retirement*, ſi je puis me ſervir de cette expreſſion, cette *ceſſion* que j'appelle *pénétrabilité*; ce que je ne puis concevoir ſans une mobilité, une flexibilité eſſentielle à la nature de l'être penetrable, laquelle proprieté je nommerai *mobilité interieure.* Il en eſt de même de la diviſion. On ne peut la concevoir ſans une ſorte de pénétrabilité. On ne pourroit ſeparer les parties d'un être qui ſeroit impenetrable, puiſqu'il faudroit que cet être fut indiviſible, c'eſt-à-dire, ſans parties; ainſi cette ſorte de pénétrabilité dont l'idée ſe joint à celle de la diviſibilité, n'eſt qu'une ſeparation de parties qui ne regarde que les compoſés, un être proprement dit *un* étant en effet indiviſible. Venons à l'exemple. Je prends un des morceaux de cire, je veux

y

y enfoncer un doit. Mais ce morceau de cire eſt ſec & dur, quelqu'effort que je faſſe, quelque tenſion que je donne à mon doit, il plie plutôt que d'y penetrer; d'où je conclus, que ce morceau de cire n'eſt pas de ſa nature pénétrable. Cependant j'ai recours à ce poinçon de fer, je le preſſe avec force au milieu de ce morceau de cire, ce poinçon entre & le pénétre. Dirai-je maintenant que ce morceau de cire eſt pénétrable? Non: Car je n'y vois qu'une deſunion de parties, & non cette *ceſſion* que j'appelle *penétrabilité*, cette mobilité interieure qui cede à la plus petite preſſion poſſible. Mon poinçon eſt environné de pluſieurs petites particules de cire qui ſe ſont détachés pour s'unir à lui, ou, pour mieux dire, qui y ont été unies par l'extrême preſſion & le mouvement de ſon introduction. Je vois que des parties aſſez conſiderables ſe ſont éclatées ſur la ſuperficie de ce morceau dont elles ſont entierement ſéparées, je vois même que le trou que mon poinçon a fait ne s'eſt fait que par une compreſſion de parties qui a du reculer celles qui étoient derriere ou du moins les unir & les preſſer plus qu'elles ne l'étoient, ce qui n'eſt qu'une veritable diviſion de parties & non cette ceſſion que j'appelle *Pénétrabilité*. Ce n'eſt qu'une Dureté qui cede par une diviſion de parties à la preſſion d'une plus grande Dureté. Ce trou que mon poinçon a fait demeure, la cire garde la ſituation où la preſſion du poinçon l'a miſe, & il eſt viſible par les parois liées de ce trou que la preſſion a rempli des particules de la cire même les pores qui étoient entre elles. Deſorte que je n'ai fait que ſéparer des parties qui étoient unies pour les unir plus totalement avec d'autres qui en étoient ſéparées par de petits intervales, qu'on nomme *pores*. Ce baſſin d'eau me paroit plus propre à repreſenter l'idée de la diviſibilité & de la pénétrabilité. J'ote un verre d'eau de ce baſſin; voila l'effet de la diviſibilité, voila des parties ſéparées du tout qui eſt dans ce baſſin. Je prends ce morceau de cire, je l'enfonce dans l'eau, elle cede & le reçoit ſans un effort ſenſible. Je le retire. A meſure que je le retire l'eau ſe rejoint; voila l'image de *la pénétrabilité*. Mais ce petit mor-

ceau de bois qui a plusieurs trous me paroit plus propre encore que de la cire. Je laisse tomber ce morceau de bois dans cette eau, il s'enfonce & reste au milieu de cette eau qui le couvre & qui passe au travers de tous ces trous qui en sont remplis. Ce mouvement qu'il a reçu par la chute continue encore avec cette difference que la ligne qu'il a parcourue en tombant étoit perpendiculaire à l'eau du bassin & qu'il l'a parcourue avec beaucoup de vitesse; au lieu que celle qu'il parcourt maintenant est horisontale & qu'il la parcourt lentement. Je l'examine. Le voilà qui s'approche du bassin, il augmente en vitesse, & s'est précipité en joignant le bord du bassin. Est-ce l'effet d'un mouvement qu'il aura communiqué à l'eau par sa chute, ou l'effet d'une tendence naturelle à se porter du coté où la resistance est moins grande? Car il s'est porté vers le bord dont il étoit le plus près & son mouvement a augmenté à proportion qu'il en approchoit. Mais quoique cela soit bon à remarquer, ce n'est pas de quoi il s'agit maintenant. Je dis, que ceci me donne une image de ce que j'entends par *pénétrabilité*. Quoi que cette eau ait fait place au bois pour le recevoir en soi, nulle partie de l'eau n'a été séparée de son tout. Les parties mêmes de l'eau qui passent au travers de ce bois, comme celles qui vraisemblablement penetrent ses pores, ne sont point séparées du reste de l'eau dans la quelle le morceau de bois nage: Voilà ce que j'entends par *pénétrabilité*. Cependant je ne puis dire encore, que cette eau soit un être pénétrable. Premierement, parce qu'originairement, en tant que divisible, cette eau est un composé d'infiniment petits qui sont inpenetrables. Secondement, parce que les parties qui lui sont propres, c'est-à-dire, les parties qui font que c'est de l'eau & non du bois ou tout autre chose, doivent être déterminées par une forme ou figure indestructible tant que l'eau subsiste, & qu'ainsi la penétrabilité de l'eau n'est qu'une séparation de parties comme la pénétrabilité de la cire, à l'exception qu'elle resiste moins, c'est-à-dire, qu'elle est moins dure.

S'il y a donc un être pénétrable selon l'idée que j'ai

j'ai de la pénétrabilité, & que l'eau en fut une image parfaite, il faudroit que cette eau ne fut qu'un ſeul être & non un Composé, une ſubſtance parfaitement ſimple ſans aucune ſolidité, ſans aucune force que celle qui lui eſt néceſſaire pour exiſter & continuer d'exiſter telle qu'elle eſt, mais ſi *inſolide* d'ailleurs, ſi je puis me ſervir de ce terme pour marquer une ſubſtance dont la nature ſeroit parfaitement oppoſée à celle de l'être ſolide; ſi inſolide, dis-je, que je ne puſſe ſuppoſer aucun point dans toute ſon étendue, c'eſt-à-dire, dans tout ſon être qui ne fut infiniment pénétrable, & qui ne cedat ſi facilement à la preſſion de quelqu'être que ce fut, que le plus leger duvet la pénetrat plus aiſément qu'une bale de plomb ne ſe précipiteroit au fonds de ce baſſin d'eau; ſi inſolide en un mot que, n'y ayant aucune comparaiſon de forces avec quelqu'être que ce fut, le moindre duvet la traverſat auſſi facilement & par conſéquent avec autant de viteſſe qu'une bale du metal le plus peſant, deſorte que l'eſpece de diviſion qui ſe feroit dans cet être pour ceder un paſſage libre à l'être quelconque qui le voudroit pénétrer, ne feroit point une ſeparation de parties, puiſque l'être pénétrable n'en auroit aucune, mais une modification de forme, une maniere d'être de ſa ſubſtance.

La queſtion eſt de ſçavoir, ſi de ſuppoſer l'exiſtence d'un tel être, ce n'eſt pas ſuppoſer l'impoſſible, & ſi l'idée que j'ai de la pénétrabilité n'eſt pas une idée abſtraite qui m'eſt venue de la facilité avec laquelle je vois des corps ſe mouvoir, ou avec laquelle je me meus moi-même dans l'air où je ne trouve aucune reſiſtance, quoique lorſqu'il eſt violemment pouſſé vers moi par la compreſſion qu'on appelle *Vent* il puiſſe me jetter par terre, ce qui marque qu'il eſt composé de parties & de parties peut-être très-ſolides même en tant qu'air; alors l'idée que j'ai de la Pénétrabilité en la ſuppoſant la proprieté d'un être ſimple ne feroit point une idée diſtincte, mais un jugement, un melange d'idée d'où reſulte ce qu'on appelle une *idée fauſſe*, & des composés dont les parties pourroient ſe ſéparer ſuffiroient à

la pénétrabilité lors même que quelques parties de ces composés ne feroient point pénétrables. Ainfi la Penetrabilité au lieu de fuppofer un être fimple fuppoferoit au contraire un être divifible, dans le fens où on prend ce mot. Mais j'ai deja obfervé, que l'efpece de divifion que la penetrabilité fuppofe n'eft pas celle par laquelle des parties peuvent être féparées de leur tout. Et fi je me demande, pourquoi l'exiftence d'un être fimple dont la fubftance feroit penetrable à la plus petite preffion poffible dans tous les points qu'on pourroit fuppofer dans fon exiftence ou dans fon étendue, car c'eft la même chofe, pourquoi dis-je l'exiftence d'un tel être feroit impoffible, je n'en puis trouver aucune raifon. Je ne puis concevoir qu'il foit plus difficile à l'être infiniment puiffant de créer une feule fubftance parfaitement une & fimple fans aucune folidité & fusceptible de toute forte de formes par fa ceffion aux moindres preffions, qu'il eft difficile à cet Etre de créer une femille. Rien n'eft difficile à un être infiniment puiffant. Il n'a qu'a vouloir & les chofes font ce qu'il veut qu'elles foient: *Dixit & facta funt.* Il n'y a rien d'impoffible que ce qui implique contradiction, & la contradiction n'eft que la negation d'une chofe qu'on affirme être la même que celle qu'on nie, ce qui eft inconcevable & qui par confequent ne peut être fait. Mais tout ce qui n'implique pas contradiction eft poffible, & tout ce qui eft poffible peut être fait par une puiffance infinie: pourquoi donc par exemple l'Etre infiniment puiffant ne pourroit-il créer une fubftance fimple, grande d'un pié, fans parties & ainfi egalement pénétrable dans tout fon tout; car tout fe dit auffi bien de l'être fimple que du compofé? Seroit-ce parce qu'elle auroit une étendue 2. fois egale à fix pouces, 12. fois à douze, & qu'ainfi on pourroit la confiderer comme un compofé d'une infinité de lignes & de points & par confequent divifible? mais l'étendue ne fuppofe que l'exiftence & non pas la divifibilité: Ainfi il n'eft pas contradictoire qu'un être d'une feule & même fubftance, foit fans parties &

par

par conféquent indivifible. La divifibilité ne fuppofe pas même l'étendue, elle ne fuppofe que l'union de parties, & fi rien n'eft divifible que ce qui eft étendu, c'eft que rien n'eft divifible qu'il n'exifte, qu'aucune être n'exifte fans fon étendue quelconque fut elle infiniment petite, & que l'union de deux etendues ou de deux êtres quelconques, forme une étendue plus grande que n'eft celle de l'une d'eux, d'où nait alors la divifibilité ou l'étendue divifible. Si donc Dieu par un acte de fa Toute-puiffance avoit créé un être vraiment Un & non compofé d'une union de fubftances, lequel comparé avec d'autres êtres fe trouveroit de la grandeur d'un pié d'exiftence, cet être feroit réellement indivifible, puifqu'il feroit fans parties; & quoiqu'en faifant abftraction à la fimplicité de la nature & confiderant feulement fon étendue par abftraction, on puiffe y imaginer un nombre de pouces ou de lignes, de figures ou de mefures quelconques; il eft vrai que ce pié d'étendue auffi bien que ces figures ou mefures quelconques ne feroient qu'une union d'idées abftraites d'étendue, de figure & de mefure, prifes de l'idée generale & abftraite d'étendue & de figures, ouvrage de l'imagination & attribuées fauffement à l'être que nous fuppofons, puifqu'étant *un* par la fuppofition il feroit indivifible quoique par la mobilité interieure de la nature qui le rend pénétrable, il put être fusceptible d'une infinité de formes, & que confideré dans la forme d'un pié d'étendue, la grandeur de fon exiftence put être comparée avec celle de tout autre être plus ou moins grand. Ainfi ces pouces & ces lignes que je fuppoferois marquer des divifions & par conféquent des parties dans l'étendue de cet être pourroient bien marquer des rapports ou des fituations de fon exiftence tant par rapport à lui que par rapport aux autres êtres; mais non des diftinctions de parties veritablement feparables.

CCCVI.

OR s'il n'eft pas contradictoire que Dieu puiffe créer un être pénétrable, d'une nature en foi inte-

 rieure-

rieurement mobile, & par conféquent fusceptible d'une grande varieté de formes & par conféquent d'une où il feroit d'un pié d'étendue; il n'y a pas de contradiction que Dieu puiffe créer un être dont l'exiftence feroit le double, le triple, le centuple, ou, pour mieux dire, un être dont l'exiftence feroit infinie dans le fens geometrique, c'eft-à-dire, auffi grande & plus grande qu'on pourroit fe l'imaginer. Car la creation de l'un ne coutera pas plus que l'autre à un être infiniment puiffant. Il femble même, s'il eft permis de dire il femble quand on veut raifonner philofophiquement, que plus un être pénétrable feroit étendu plus il feroit pénétrable, parce que plus il excederoit les êtres qui voudroient le penetrer moins il y auroit de compreffion de fon exiftence. Et en effet plus j'y penfe plus je trouve que ce *il femble* ne marque pas ici une vraifemblance, mais une verité.

Un être ne peut être penetrer par un autre qui feroit plus grand ou même auffi grand. Cela eft évident en fuppofant un être pénétrable dont la fubftance fut déterminée à prendre la forme d'un Cube par la preffion egale de fix êtres folides, parfaitement egaux, & que cette preffion durat toujours également; il eft encore evident que cet être pénétrable ne pouvant s'echaper par aucun paffage, ni s'étendre dans aucun pore, la preffion deviendroit enfin nulle fans produire aucun autre effet que celui de maintenir cet être dans la forme de cube où étant egalement preffé il acquereroit alors une refiftance egale à toute la force des corps comprimans; deforte que quoique la compreffion ne put rien changer dans la nature de la Subftance de cet être, ni l'anéantir, cet être par la preffion feroit tel qu'il ne pourroit alors être pénétré: La Géometrie ne refuferoit pas fes figures, ni l'Algebre fes caracteres pour en donner des demonftrations mathématiques, fi cela n'etoit pas evident felon la fuppofition.

CCCVII.

SI donc la Penetrabilité eft la proprieté d'un être réellement exiftant, la Pénétrabilité n'étant point

la

la proprieté des Corps, ni de la Matiere, ce ne peut être que la proprieté de ce que les Philosophes tant anciens que modernes ont appellé *le Vuide*, ou l'*Espace*, que ceux qui le croyent réellement existant regardent comme le *Lieu* des Corps.

Mais si des Philosophes anciens & modernes ont admis le Vuide, des Philosophes anciens & modernes l'ont rejetté, & le nombre de part & d'autre est si considerable que si on devoit juger une question de Philosophie à la pluralité des voix, il seroit bien difficile de décider celle-ci. Ceux qui n'admettent pas le Vuide disent, que l'idée qu'on croit en avoir n'est qu'un prejugé de l'enfance. Ceux qui l'admettent pretendent qu'on ne le nie que par un prejugé Philosophique, c'est-à-dire, parce qu'on s'est soumis à l'autorité d'un maitre qui le rejettoit sans raison. Que faire? Ce que doit faire celui qui aime la Vérité; ne s'embarasser point dans ce que disent les uns ni les autres, mais rechercher simplement la verité par des principes dont le contraire soit impossible. Premierement, plus je fais attention à mes idées, plus je sens que j'ai celles de la cession insensible que j'appelle *pénétrabilité*, que je ne puis la concevoir que je ne la conçoive totale dans l'être penetrable, parce que toute partie qui resisteroit & qu'il faudroit écarter pour se faire passage, seroit contraire à la pénétrabilité, & par conséquent un être penetrable ne peut avoir de telles parties. Secondement, je sens très-parfaitement qu'un être qui seroit moins grand qu'un autre n'en pourroit être penetré; d'où je conclus évidemment, que l'*être penetré est necessairement plus grand que l'être penetrant.* Je dis évidemment, parce que le contraire est impossible. Le contenant est plus grand que le contenu, d'où je conclus que la grandeur, c'est-à-dire, une grande existence est convenable à l'être penetrable.

Troisiemement, je sai & je vois par les termes mêmes, que l'unité ou simplicité de nature, c'est-à-dire, de substance, n'est point contraire à l'étendue, ni à la penetrabilité, ni à cette mobilité interieure que suppose necessairement la cession insensible que j'appelle *penetrabilité*, & qui n'est rien autre; d'où

d'où je conclus evidemment, que puisqu'il n'y a rien de contradictoire dans toutes ces idées, l'existence d'un être qui réunit toutes les proprietés que ces idées signifient, n'est pas impossible. Or cet être c'est ce qu'on appelle *le Vuide*, ou l'*Espace*; donc, l'existence du Vuide ou de l'Espace est possible. Mais de plus, j'ai l'idée d'*impénétrabilité*, c'est-à-dire, de la proprieté d'un être si solide que rien ne peut s'y introduire, l'écarter, le penetrer. J'ai celle d'une resistence à laquelle je donne le nom de *mollesse* quand elle est petite, de *fermeté* quand elle est plus grande, de *dureté* quand elle est plus grande encore, & de *solidité* quand elle est extreme; à laquelle resistence on donne aussi le nom de *force* en general, force plus ou moins grande selon que la resistance est plus grande ou plus petite.

L'extreme solidité est impenetrable, & c'est une proprieté de l'être infiniment petit, d'un être parfaitement *un* & simple. *La dureté* est penetrable, mais ce n'est que par une division de parties qu'on separe entierement de l'être dur; desorte que la dureté n'est que la proprieté d'un être composé.

La fermeté, ou la mollesse ne differant de la dureté que du plus au moins, leur penetrabilité ne differe que dans une division de parties plus ou moins facile; d'où vient que pour penetrer ainsi certains corps tels que ce petit morceau de sapin qui est un corps ferme, il n'est pas necessaire comme dans un Diamant ou du Marbre qu'on voudroit penetrer, de briser une infinité de petites parties qui sont ainsi totalement séparées de leur tout. Il suffit seulement d'écarter les parties du sapin qui cedent à une force médiocre.

Un corps mou est encore moins ferme, & sa mollesse peut s'étendre jusqu'à la fluidité, telle que deviendroit ce morceau de cire si je l'exposois quelque tems au feu, ou telle qu'est naturellement cette eau que voila dans ce bassin.

J'ai d'ailleurs l'idée d'un mouvement local, c'est-à-dire, d'un corps qui change de situation & qui passe quelquefois d'un endroit dans un autre avec une si grande vitesse que mes yeux ne peuvent le suivre, ne peuvent même le voir passer. Mais je vois aussi;

auſſi; que ſi ce corps rencontre ſur ſon paſſage un corps extremement dur, tel qu'une forte muraille par exemple, ce corps eſt arrêté, qu'il tombe, ou que ſi la force de ſon mouvement continue encore il eſt renvoié du coté dont il eſt parti.

Or je demande, ſi tout eſt matiere comment ce corps peut-il continuer à ſe mouvoir du coté où il n'y a point de muraille & être arrêté ou renvoié du coté qu'il y en a une? Si tout eſt matiere, tout eſt muraille pour lui. Je ne puis concevoir qu'une bale de fuſil puiſſe ſortir du canon où elle eſt enfermée. Si tout eſt matiere, ce canon eſt auſſi rempli de matiere lorſqu'on dit qu'il eſt creux que s'il étoit rempli de plomb fondu, ou que s'il n'étoit qu'un ſeul morceau de fer non foré. Si tout eſt matiere, un corps *creux* n'eſt qu'un corps dont les parties interieures ne ſont pas ſemblables aux parties exterieures, & un corps *vuide* n'eſt qu'un corps dont les parties interieures qui le rempliſſent ne ſe diſtinguent point, par la vue ni par le toucher, de l'air, qui l'environne; & s'il n'y a point de vuide il ſuit qu'un corps vuide eſt toujours plein, & qu'ainſi un corps vuide n'eſt pas vuide. Ou ſi on entend par *Vuide* un corps qui n'eſt plein que d'air; je demande, s'il n'y a point de vuide parmi l'air, d'où vient qu'une Boete pleine d'air eſt moins peſante qu'une Boete pleine de plomb, lors même que la premiere eſt beaucoup plus grande, & que puiſque tout eſt matiere elle contient ainſi plus de matiere que celle de plomb? Comment même quelquechoſe peut-il peſer dans le plein tout étant également ſoutenu? Comment ſe peut-il faire que des corps ſoient plus durs ou plus mous les uns que les autres & que toute la matiere ne ſoit pas une ſeule maſſe également ſolide, puiſque ce n'eſt qu'un compoſé de parties abſolument égales.

Vous vous trompez, me dira-t-on. La diverſe configuration des parties fait ſeule toutes ces differences. Les parties de matiere qui compoſent le plomb ſont formées très-differemment de celles qui compoſent l'air. Les premieres en repos, unies étroitement les unes aux autres, font un corps denſe, groſſier, malléable, peſant ſi vous voulez; les au-

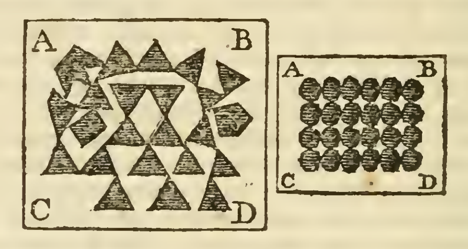
tres toujours en mouvement, ne font par leur petiteſſe qu'un corps imperceptible, auſſi leger qu'agité, quoique capable de condenſation & de peſanteur, mais avec une élaſticité ou un reſſort que le plomb n'a pas.

Je reponds, que je conçois très-évidemment que toutes les parties élémentaires, c'eſt-à-dire, les ſemilles, ou les points phyſiques dont l'union compoſe la Matiere, étant parfaitement ſemblables, une matiere, celle du plomb par exemple, ou celle de l'air, ne peut differer de celle d'un autre corps que par le different arrangement de ces ſemilles qui ne ſont ſuſceptibles que d'arrangement, de repos & de mouvement, ce qui pouvant être infiniment varié par une intelligence & une puiſſance infinie, peut former une infinité de petits corps qu'on appelle *particules* ou *atomes*, à cauſe de leur extreme petiteſſe & de leur extreme ſolidité. Je conçois enſuite très-évidemment que ces petits corps quoiqu'imperceptibles peuvent par leur melange & leur union compoſer des corps très-ſenſibles & neceſſairement differents les uns des autres, conformément au melange & à la diverſe formation des particules dont l'union les compoſent. Je conçois cela ſi neceſſairement que le contraire eſt impoſſible, puiſque des compoſés n'étant qu'une union de parties compoſantes, ſi les parties compoſantes ſont toutes ſemblables & dans le même arrangement, les compoſés ſeront neceſſairement ſemblables, ſans aucune difference de forme, de peſanteur, de dureté, en un mot de toute ſorte de proprieté ou de qualité. Toutes les parties principes, les ſemilles dont la matiere eſt faite, étant neceſſairement parfaitement ſemblables, ſi les corps ne conſiſtent que dans l'union de ces parties, tous les corps ſont donc ſi parfaitement ſemblables qu'ils ne peut y avoir entre un corps & un corps, entre l'air & le plomb, aucune difference. Si donc il y a de la difference entre l'air & le plomb, l'air & le plomb ne pouvant differer quant aux parties principes qui les font matiere, doivent donc differer par d'autres parties principes qui les font air ou plomb. Ces parties principes n'étant elles-mêmes que des com-

compoſées de ſemilles parfaitement ſemblables, ſont donc des compoſées parfaitement ſemblables quant aux parties qui les compoſent, & ne peuvent differer que par l'arrangement de ces ſemilles qui étant infiniment petites & ſolides peuvent former par leur union & leur divers arrangemens les plus petites maſſes & les plus petites figures poſſibles. Or quelque figure qu'on puiſſe imaginer, quelque maſſe qu'on puiſſe concevoir, il y aura toujours la plus petite maſſe & la plus petite figure poſſible dans chaque genre de figure, par l'union & l'arrangement du nombre quelconque d'infiniment petits neceſſaires à leur formation; & dès lors on aura de petits corps inſenſibles par leur petiteſſe, on aura des atomes dont l'union formera des corps ſenſibles par leur groſſeur & differents par la difference des petits corps qui deviennent leurs parties principes. Mais toute figure n'étant qu'un arrangement de parties terminantes, comment, ſi tout eſt plein de matiere & par conſéquent de ſemilles, peut-il y avoir des corps diſtincts du tout, par leur maſſe & par leur figure, puiſqu'il n'y a qu'une ſeule maſſe & par conſéquent qu'une ſeule maſſe qui ſoit corps par la figure réelle de l'arrangement de ſes parties terminantes. Il faut donc neceſſairement qu'il y ait un interval entre un corps & un corps pour qu'ils ſoient diſtincts l'un de l'autre par leur maſſe & par leur figure, comme il faut, puiſque la matiere eſt impenetrable, qu'il y en ait pour leur mouvement, & comme il faut de même qu'il y en ait éntre les atomes qui par la diverſité de leurs maſſes & de leurs figures ſont les parties principes de la difference des corps. Car il eſt de même neceſſaire que cès atomes conſervent leurs figures autant que leur union peut le permettre pour que cette difference ſubſiſte. Si ces atomes perdoient leurs figures par l'union intime de toutes leurs parties avec d'autres parties, ils ſeroient confondus dans une maſſe uniforme qui ne ſeroit plus qu'un ſimple compoſé de ſemilles, une pure matiere dont il ne pourroit reſulter aucune difference. Auſſi voit-on que tous les corps ont juſques dans l'interieur de leur maſſe de petits intervals

qu'on nomme *Pores*, que les corps les plus pesans sont ceux qui en ont le moins, que lorsque des corps legers sont pénétrés par quelque matiere qui s'arrêté dans leurs pores, ils deviennent plus pesants. Je dois donc conclure évidemment que puisqu'il y a mouvement local, & difference de corps, il y a necessairement une substance pénétrable qui n'est point matiere mais qui est le lieu des corps, qui fait leur distinction exterieure & leurs differences internes, & c'est ce qu'on appelle le *Vuide* ou l'*Espace*.

Supposons que Dieu après avoir crée une substance pénetrable crée un nombre quelconque de petits corps angulaires ou poligones qui se touchent par le sommet de leurs angles, ou un nombre quelconque de petites boules qui se touchent toutes par un point ainsi qu'on peut le voir dans cette figure.



Tous ces corps seront alors distincts, parce qu'ils auront chacun leurs parties terminantes, que les uns ne se touchant que par leurs angles & les autres par un point il y aura entre chacun d'eux un interval qui n'étant point d'une substance semblable à celle de ces corps ne pourra s'unir avec eux par une union de nature qui ne feroit qu'une continuité d'existence semblable & nulle existence separée, desorte que cet interval leur conservera leur masse & leur figure & les empechera ainsi d'être confondues en ne faisant tous qu'un seul & même composé continu.

Que Dieu mette ces corps en mouvement, rien ne s'y oppose, la substance dans laquelle ils sont placés est si penetrable qu'elle cede à la moindre pression, au moindre effort, rien ne les arrêtera dans leur

leur mouvement que leur rencontre reciproque; alors ils s'entrechoqueront, feront detournés dans leurs mouvemens, pourront se briser par le choc, & changer de figure.

Que Dieu aneantisse cette substance que nous nommons *le Vuide*; je dis que ces Poligones, ces Boules, tous ces Corps ne pourront plus subsister dans l'ordre où Dieu les avoit placés ni avec les figures qu'il leur auroit données, parce que l'interval qui se trouve entre ces Corps & qui les distingue sera anéanti, desorte que pour que ces corps conservassent leur figure, il faudroit que le rien existât entre elles, ce qui est une absurdité. Ainsi Dieu ne pourroit conserver ces corps tels & ainsi qu'il les avoit placés sans le Vuide ou une substance équivalente.

Que Dieu remplisse maintenant d'une matiere parfaitement semblable à celle de ces Poligones & de ces Boules tous les intervals qu'occupoit le vuide, il est évident que tous ces corps 1°. ne pourroient plus se mouvoir séparément puisqu'ils ne feroient plus qu'un seul Tout avec la matiere dont l'union avec eux auroit rempli leurs intervals, & qu'ainsi chacun de ces corps seroit également comprimé de tous cotés par une resistance superieure à la sienne. 2°. que ces Poligones & ces Boules ne subsisteroient plus, puisque les intervals necessaires à leurs figures étant remplis par des parties semblables à celles qui en les terminant font qu'ils ont telle ou telle figure, l'union de leurs parties terminantes avec celles qui se joignent à elles feroit que ces premieres ne seroient plus terminantes, & ainsi de suite; desorte que tous les intervals étant remplis, tous ces corps ne feroient plus qu'un seul plein, qu'un seul corps, qui auroit une figure parce que lui seul auroit des dernieres parties. C'est ce qui est visible dans la Figure precedente où tous les corps qu'on vient de supposer sont representés par des Poligones & des Boules noires & le Vuide par le blanc qui est entre elles. Il est manifeste que ces figures n'existent que par la distinction que le blanc met entre elles, & que si on le couvroit exactement de même ancre jusqu'aux lignes A. B. C. D, il n'y auroit

auroit plus ni Boules ni Poligones mais un ſeul quarré noir A. B. C. D.

Je conclus donc, Qu'*il y a dans la nature des Etres une ſubſtance extremement penetrable, très-differente de celle dont la matiere eſt compoſée, ſubſtance penetrable également néceſſaire au mouvement des corps, à leur diſtinction extérieure & à leur différence interne, & qu'on nomme le* Vuide *ou* l'Eſpace, *qui eſt le Lieu des corps qu'elle penétre & dont elle eſt penetrée.*

- - - - - - - - - - *Alterius ſic*
Altera poſcit opem res & conjurat amice.
HORAT. A. Poet.

Ce n'eſt donc point un prejugé d'enfant qui fait admettre le Vuide, c'eſt le ſentiment indubitable d'une choſe ſi néceſſaire au mouvement, à la diſtinction des Corps, & à la différence de leurs propriétés, qu'il fait impreſſion dès l'enfance; on ne le nie donc que par un préjuge philoſophique auquel on ſe livre par prevention pour ceux qui l'enſeignent, & faute de remonter aux principes néceſſaires des choſes. *Auſſi-tôt qu'un eſprit eſt préocupé*, dit le P. MALBRANCHE, *il n'a plus tout a fait ce qu'on appelle le ſens commun, il ne peut plus juger ſainement de tout ce qui a quelque rapport au ſujet de ſa préocupation, il en infecte tout ce qu'il penſe* (1). Ce Philoſophe a été dans cette préocupation lui-même: car il nie l'exiſtence du Vuide, & ce n'eſt pas la ſeule choſe qui faſſe voir dans ſa *Recherche de la Verité* que faute de remonter par l'intelligence des termes, juſqu'aux premiers principes des choſes, ſa préocupation l'a détourné de la Verité qu'on peut dire qu'il n'a recherchée que dans le Titre de ſon Livre. Il eſt bien éloigné d'être Philoſophe Zététique; il n'y a point de Dogmatique plus dogmatique que lui. Il eſt facheux qu'au lieu de ſuivre la nature & de ſe diriger par ce qu'on y découvre clairement, c'eſt-à-dire, par ce qui s'y exige néceſſairement, des gens de beaucoup d'eſprit ſe livrent à leur imagination, faſſent des ſyſtemes dont l'art cache la confu-

(1) *Recherche de la Verité.* L. 2. C. 7.

confusion & même la contrarieté des idées, & où ils passent pour d'autant plus grands Philosophes qu'ils s'éloignent plus du sens-commun. Il y a cependant lieu de croire que la vraye Philosophie ne doit tendre qu'a ramener l'Homme à cette simplicité de la Raison Naturelle qui verroit la verité toute nue si les passions ou les prejugés de l'éducation ne la cachoient sous une confusion d'idées aussi temerairement établies qu'injustement soutenues. Peut-on croire que l'homme soit moins fait pour la Verité que pour l'Erreur? L'Erreur est l'effet de la Corruption & non de la Nature.

- - - - Per dir il ver, non han bisogno
Di Maestro, Maestra e la Natura.

AMINTA, Att. 2. Sc. 2.

Le Raisonnement doit donc nous ramener à l'Homme & non au Philosophe. Il est vrai qu'*Homme* & *Philosophe* devroient être le nom de la même chose, & que si on definit l'homme un *Animal raisonnable*, le definir *un animal Philosophe*, seroit en donner la même definition, à n'avoir égard qu'à la signification propre de ce terme. Il vient de deux mots Grecs qui signifient *amoureux de la Sagesse*: Or, être raisonnable & amoureux de la sagesse c'est la même chose. Mais ce nom comme presque tous les Appellatifs a acquis une signification bien equivoque par la vanité de ceux qui l'ont pris, ou par l'inconsideration de ceux qui le leur ont donné. Il faut suivre ce Precepte, qui fait la Devise de la Societé Royale de Londres, *Nullius in verba magistri*, ne rien assurer sur la parole d'un autre, quelque grande que soit sa reputation & quelque nombreuse que soit la secte, il faut rentrer dans soi-même, distinguer ses idées & ne croire qu'elles nous présentent la verité que lorsque des Principes dont le contraire implique contradiction nous la font évidemment connoitre, ce qui n'est que le developpement,

De ce vrai dont tous les esprits
Ont en eux-mêmes la semence,
Qu'on ne cultive point, & que l'on est surpris
De trouver vrai quand on y pense.

LA MOTTE, Fable 8. l. I.

CCCVIII.

CCCVIII.

CEpendant revenons à mon morceau de Cire. Je l'ai coupé en deux & ainsi d'une continuité d'existence en tant qu'un seul morceau j'en ai fait deux existences distinctes en tant que deux morceaux. La Cire subsiste, mais le premier Composé est détruit, il étoit quarré, il est maintenant triangulaire, & plus petit qu'il n'étoit. Je n'ai pû le détruire que par la séparation de la moitié dont l'union avec l'autre faisoit un tout quarré. Cette séparation n'a pu se faire sans un mouvement qui à transporté les parties par lesquelles ces deux Morceaux se touchoient immédiatement, & en effet je vois qu'il y en a d'attachées si fortement à la lame du couteau dont je me suis servi qu'elles y sont parfaitement unies. J'ai fait plus. Non content d'avoir détruit la situation où étoient ces parties, j'ai encore éloigné ces deux morceaux l'un de l'autre, en voici un là, & l'autre ici. Lorsqu'ils n'en faisoient qu'un par leur union, ils occupoient ensemble un plus grand espace que chacun d'eux en occupe maintenant en son particulier. Mais la somme de ces deux espaces pris ensemble seroit toujours egale à l'espace qu'ils occupoient étant unis, ce qui fait voir que s'il n'y avoit point de Vuide, la transposition des corps seroit impossible ; car chaque corps ayant en soi son étendue propre par la realité de sa substance, & cette étendue n'étant à l'égard de l'esprit que l'idée abstraite d'une proprieté essentielle à cette substance & par conséquent l'étendue réelle n'étant point différente de la substance même laquelle est en soi impénetrable, il suit évidemment que si tout étoit matiere il n'y auroit point de vuide, ni d'espace, ni de lieu pour la transposition des corps, chaque corps occupant nécessairement un espace proportionné à son étendue, l'espace alors ne seroit pas différent de l'étendue du corps laquelle étendue n'étant point différente du corps qui est impénetrable, ne seroit donc point un espace qui put être penetré ; il n'y auroit donc point d'espace penétrable, point de lieu qui ne fut occupé par un corps impenétrable, point de lieu par conséquent

féquent ni d'efpace où un corps put fe retirer pour ceder fa place à un autre, ni par conféquent point de lieu ni point d'efpace où un autre corps put être tranfporté ni tranfpofé.

Mais pour avoir à cet égard des idées plus diftinctes encore s'il eft poffible, voyons ce qu'on entend par ces mots, *efpace*, *lieu*, *ici*, *là*, *endroit*, *place*, *quelque part*, *nulle part*, & quelques autres. Tous les corps que je vois fe touchent immédiatement & je dis que ces corps font unis, qu'il n'y a rien qui les fépare; ou ces corps ne fe touchent point, & je dis qu'il y a entre eux, du *vuide*, de *l'efpace*, de *la place* pour un autre corps. Quand ils fe touchent par une fuperficie plane ou par des cotés parfaitement égaux, je dis qu'ils font unis fans interruption d'union, & qu'ils ne font ainfi qu'une exiftence continue, de-forte qu'une *exiftence continue* eft un terme collectif qui fignifie *plufieurs êtres ou plufieurs exiftences qui font unies fans aucune interruption.*

Quand des corps ne fe touchent que par des angles ou que par quelques points, je dis qu'ils ne font qu'une exiftence continuée par les angles ou les points que les uniffent, mais que c'eft une exiftence interrompue par la féparation des autres parties qui ne fe touchent pas, & qui ne font point une exiftence continue par une union de parties femblables.

J'appelle cette *exiftence* une exiftence *contigue*; j'appelle cette féparation, *pore*, *interval*, *interftice*, *diftance*, ou *vuide*; & j'appelle les morceaux de la matiere qui font compofés d'une pareille union de parties des *corps poreux*, ou des *exiftences poreufes*. Ainfi *les corps poreux* ne font que *des compofés de parties qui unies dans un fens & féparées dans un autre par le vuide ont bien une exiftence continuée, mais contigue & non continue.*

L'idée que j'ai quand je dis, qu'il y a *du vuide*, de *l'efpace*, eft l'idée d'une étendue qui n'eft point celle d'un corps, mais d'une étendue qui cederoit fans effort fenfible à celle d'un corps qui viendroit fe joindre aux deux corps féparés par cette étendue que j'appelle *vuide* ou *efpace*, ce qui eft dire, que j'ai l'idée d'un être pénétrable & l'idée d'un

être

être solide ou impenétrable. Car le rien n'a point de propriétés, il ne peut ni contenir ni être contenu, l'étendue n'est qu'une proprieté qui suppose un être, une étendue penétrable est donc l'idée d'un être penétrable, différente de l'étendue d'un être qui n'est pas penétrable. Ainsi *le Vuide* ou *l'Espace* signifie un *être penétrable.*

Remarque.

IL ne s'agit pas de dire que cette idée me vient non de ce que cet espace n'est pas plein de matiere, mais de ce que je ne vois aucun corps ni de ce que je n'en sens aucun entre les deux corps solides que je suppose séparés. Je conviens que dans cet interval il y a de l'air, il y a une infinité de petits corps qui me sont insensibles par leur petitesse. La Raison me le dicte & même je le sens lorsque j'oppose ma main à la petite fente d'un lambris ou au petit trou d'une porte. Je vois même les plus grossiers conformément à la remarque de LUCRECE (1). Lorsque la lumiere du Soleil entrant par une ouverture mediocre dans une chambre y forme un Rayon qui tombe depuis cette ouverture jusqu'au plancher, milles petits corps invisibles au delà de ce Rayon s'y font voir dans un mouvement inégal, les uns montent, les autres descendent, d'autres y forment de petits tourbillons qui s'entrechoquent, se croisent, se dissipent ensuite, & reparoissent avec des mouvemens différens.

Contemplator enim, cum solis lumina cunque
Insertim fundunt radios per opaca domorum:
Multa minuta modis multis per inane videbis
Corpora misceri radiorum lumine in ipso;
Et velut alterno certamine prælia, pugnasque
Edere turmatim certantia, nec dare pausam
Conciliis, & discidiis exercita crebris.

Mais ce n'est pas par le toucher ni par la vue seulement

(1) De Rerum Natura. Lib. 2.

ment que je dois juger de cet eſpace, c'eſt par la Raiſon & la nature des choſes.

Non radii ſolis, neque lucida tela diei
Diſcutiant, ſed naturæ ſpecies, ratioque.

LUCRET. Lib. I.

Car quelques ſubtils, quelques deliés qu'ils ſoient ces petits corps, s'il n'y a point d'interſtices, c'eſt-à-dire, de vuide entre eux ils ſont néceſſairement unis & par conſéquent font un corps auſſi impenétrable que les deux entre leſquels ils ſont. Si je m'objecte que ces petits corps, cet air, ſont ſi fluides que gliſſant les uns ſur les autres dans un mouvement perpetuel ils cedent à la moindre preſſion; j'avoue que je ne m'entends pas, à moins que je ne ſuppoſe du vuide. Car je ne puis concevoir de fluidité où tout eſt plein. Il eſt contradictoire que des corps qui ſont néceſſairement unis comme ils le feroient, puiſqu'il n'y auroit entre eux aucun interval de vuide, puiſſent ſe mouvoir ſéparément. Je ne puis non plus concevoir, ſuppoſé qu'ils puſſent ſe mouvoir ſeparément, comment ils pourroient ſe mouvoir en des ſens différens, étant également preſſés de tous côtés. Que s'ils fluént tous du même ſens ils doivent trouver plus de reſiſtance à pénétrer cet interval d'un côté que d'un autre, puiſque leur oppoſant un corps impénétrable, il faut que le choc les force à retrogader, à ſe mouvoir dans un ſens contraire, ce qui ne peut ſe faire dès qu'il n'y a point de vuide, qu'en faiſant mouvoir toute la colonne de matiere qui eſt depuis cet interval juſqu'à l'extremité du monde.

Soient les Lignes $^{a}{}_{y}{}^{b}{}_{y}{}^{c}{}_{y}{}^{d}$ des corps ou des parties de matiere quelconques, & les intervals *y*, *y*, *y*, du vuide. Il eſt evident que je puis pouſſer *a* juſqu'à *b* ſans que *b* ſoit pouſſé juſqu'à *c*, ni *c* juſqu'à *d*; parce que le mouvement par lequel *a* ſera tranſporté juſqu'à *b* peut être tel qu'il n'aura de force qu'autant qu'il faut pour parcourir l'interval qui eſt entre *a* eſt *b* & unir l'un à l'autre ſans avoir la force de les pouſſer tous deux. Mais ſi ce mouvement

continue & qu'il uniſſe de même *a b* avec *c d*, n'y ayant plus d'interval il n'y aura plus de vuide, toutes ces parties de matiere ne ſeront plus par leur union qu'un ſeul & unique compoſé & cette union ſera néceſſaire & parfaite puiſqu'il n'y aura point d'interval, deſorte qu'il ſera impoſſible de pouſſer *a* ſans pouſſer en même tems *b*, *c*, *d*,

Si donc il n'y avoit point de vuide il faudroit pour mouvoir un corps quelconque pouſſer toute la colonne de matiere qui ſeroit depuis ce corps juſqu'à l'extremité du monde, que dis-je, il faudroit mouvoir le monde entier: Car ce corps & cette colonne tiendroit egalement de toute la maſſe, ou pour dire vrai, il ſeroit impoſſible d'y rien mouvoir. La matiere ne pourroit être diviſée quoique diviſible, toute diviſion ſuppoſant une ſéparation de parties, & par conſéquent mouvement & interval. Le mouvement circulaire des parties dont la matiere eſt compoſée, & que ceux qui ſoutiennent le plein materiel veulent y ſuppoſer, ne ſeroit pas moins impoſſible que le mouvement en ligne droite. Car ſi les parties qu'on ſuppoſeroit ſe mouvoir circulairement dans la maſſe n'étoient pas parfaitement unies avec les autres parties, il y auroit donc un interval entre elles, & voilà du vuide. Si elles étoient parfaitement unies, comment pourroient-elles ſe mouvoir, tandis que celles avec quoi elles ſeroient unies reſteroient en repos, ou ſeroient peut-être meus dans un cercle oppoſé?

Demonſtration.

SUppoſer des parties dans le plein materiel entre leſquelles il y ait un interval vuide, cela eſt contre la ſuppoſition & la detruit. Suppoſer un compoſé dont les parties ſoient néceſſairement unies ſans aucun interval de vuide, & dire que ces parties ſe meuvent independamment les unes des autres, comme il arriveroit ſi elles n'étoient pas mues toutes enſemble & dans le même ſens, c'eſt ſuppoſer des parties en même tems unies & ſeparées, ce qui eſt une contradiction dans les termes, & par conſéquent une impoſſibilité dans la choſe.

Corol-

Corollaire.

DOnc *s'il y a Corps & Mouvement, il y a néceſſairement Matiere & Vuide.*

Demonſtration.

LA figure des corps n'eſt que *la diſpoſition ou l'arrangement de leurs parties terminantes: La configuration de leurs parties n'eſt que la diſpoſition ou l'arrangement de leurs parties interieures.*

Ainſi la Configuration n'eſt que la figure des parties interieures, & la Figure ne conſiſte que dans la diſpoſition de leurs particules terminantes. S'il n'y a point de pores, c'eſt-à-dire, de vuide dans les corps & que tout y ſoit également plein & materiel, il n'y a plus de configuration de parties: Ainſi tous les corps ſont interieurement ſemblables, il ne peut y avoir de difference entre un corps & un autre corps que celle de la figure, de la ſituation, & de la quantité.

Corollaire.

DOnc *ſi les corps different par la configuration de de leurs parties, ils ont néceſſairement des pores.*

Ainſi on peut dire avec l'Abbé GENEST dans ſa *Philoſophie de* DESCARTES que cet Abbé a mis en Vers:

D'inviſibles vapeurs ſe forment les Rivieres,
Dont les flots ſont roulés dans un lit ſpacieux;
Les marbres ſont produits au fond de leurs carrieres
De parcelles qu'en vain voudroient chercher nos yeux;
Et ces metaux ſi chers aux avares avides,
Cet or & cet argent ſi maſſifs, ſi ſolides,
Sont faits de petits corps l'un à l'autre attachés,
Par qui nos ſens ne feroient point touchés.

Mais il faudra convenir en même tèms, que les petits corps qui forment les vapeurs & dont l'union

fait les rivieres, que les parcelles dont les marbres sont produits, que les petits corps dont l'or & l'argent sont composés, aussi bien que les petites parties dont les corps des avares avides sont construits, ont tous des configurations différentes qu'ils conservent dans leurs unions, & que par conséquent tous ces corps ont des pores, c'est-à-dire, ont entre leurs parties internes de petits intervals qui ne sont point remplis de matiere, mais occupés par le vuide, sans quoi leurs parties ne pouvant conserver leurs configurations il n'y auroit point de difference entre les flots, les marbres, l'or, l'argent, & le corps des avares.

Lorsque cet Abbé dit ensuite:

> Quand la matiere ainsi sans fin est divisible,
> Le vuide est inutile aussi bien qu'impossible;
> Sans lui le mouvement se laisse concevoir;
> Tout sera plein, tout pourra se mouvoir.

Il faut conclure qu'il parloit sans s'entendre & qu'on doit ainsi parodier ses vers avec une mauvaise rime mais avec plus de raison:

> Sans doute on peut toujours diviser la matiere
> Mais pour la diviser le vuide est nécessaire;
> Sans lui le mouvement ne peut se concevoir
> Si tout est plein rien ne peut se mouvoir.

Et lorsqu'il ajoute:

> Dans Athene où regnoit une raison profonde,
> Ceux qui soutenoient que le monde
> Comme nous l'assurons est plein,
> Faisoient voir qu'un poisson d'un mouvement soudain
> Sans laisser après lui de vuide
> Fend de Thetis le sein humide;
> Et qu'enfin ses efforts ne sont point arretés
> Parce que les flots obéissent,
> Et que les mêmes flots au même instant remplissent
> Les lieux que le poisson en nageant a quités.

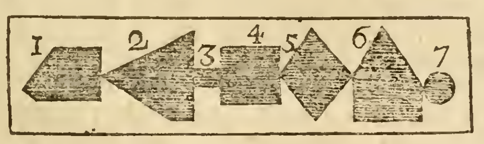
On

On peut assurer qu'il n'auroit point apporté cette autorité ni cet exemple s'il avoit fait attention que la matiere étant impénétrable & tout selon cette profonde raison d'Athene n'étant que matiere, on ne pouvoit par les termes mêmes *remplir* de matiere ce qui en étoit déja tout *plein*. Il auroit vu au contraire, que si les flots *obéissent* aux efforts du poisson il faut qu'il y ait nécessairement des interstices pénétrables aux particules qui composent ces flots, que s'il n'y en avoit point il n'y auroit pas lieu au moindre effort, la compression étant par tout égale, que le poisson même n'auroit pu avoir en soi ni mouvement ni vie, puisque sans intervals il n'y auroit ni circulation de sang, ni circulation d'humeurs, ni distinction de parties. Ainsi loin d'appeller le sentiment des Atheniens qui assuroient le plein comme les Cartesiens l'assurent une *raison profonde* il l'auroit appellé un *préjuge Philosophique*, une erreur fondée sur l'idée confuse de l'union de la matiere & du vuide, qu'il est si facile de distinguer puisque la raison & l'expérience y conduisent également.

> Si donc les mêmes flots au même instant remplissent
> Les lieux que le poisson en nageant a quités,

il falloit que ces *lieux* fussent pleins d'interstices de vuide qui les rendissent fluides dans tous les sens que le mouvement pouvoit leur communiquer.

En effet qu'entendons nous par *lieu*? Ce mot n'a que deux significations propres: Celle de l'idée d'un *rang*, ou d'*un espace déterminé par abstraction de l'idée de l'espace indefini*, lequel *rang* ou *espace déterminé*, s'exprime aussi par le nom de *Place*. Lorsque je conçois un corps qui existe relativement avec d'autres corps, tels que seroient par exemple les corps marqués dans la Figure suivante:



Je dis, que le Quarré 4. est au *milieu*, c'est-à-dire, selon

ſelon la compoſition grammaticale à la moitié du lieu occupé par les corps 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. Je ne dis pas qu'il eſt au milieu de l'eſpace ſans lequel je ne puis concevoir une ſuite de corps exiſtants: Car il ſe peut faire que les corps 5. 6. 7. occupent plus d'eſpace, ou ſi on veut ſoient plus étendus que les corps 1. 2. 3., auquel cas le corps 4. ne feroit pas au milieu de l'eſpace quoiqu'il fut au milieu de ces corps. Je dis donc ſimplement, qu'il eſt entre les corps 1. 2. 3. 5. 6. & 7.: Ainſi milieu marque *le rang* ou *la ſituation* où ce corps ſe trouve relativement aux autres.

Si je dis de même que le Triangulaire. 2. occupe le ſecond lieu, *lieu* ne marque encore que le *rang*, *la ſituation* où il ſe trouve relativement aux autres & à moi qui les conſidere. Car ſi je commence à les conſiderer par le corps 7., ce corps rond devient alors le premier & le Triangulaire 2. le 6eme. Or *le rang d'un corps* ou *un corps arrangé*, la *ſituation d'un corps* ou *un corps ſitué*, c'eſt la même choſe. Ainſi *lieu*, pris pour *le rang* ou *la ſituation* d'un corps, n'eſt que l'idée de ce corps jointe à celle d'autres corps ſans faire attention à l'eſpace où tous ces corps ſont contenus. Ainſi le *lieu d'un corps* ou le *corps ſitué*, c'eſt la même idée, & en ce ſens le corps eſt ſon propre lieu, comme il eſt ſa propre étendue, & ſa propre ſituation.

Il n'en eſt pas ainſi de *place*, lors même qu'on ſubſtitue ce terme à celui de *rang*, ou de *ſituation*. Quand je dis la premiere *place*, la ſeconde *place*, ce terme alors repreſente *l'eſpace* ou le *vuide* dans lequel un corps peut exiſter; & lorſque je dis, ce corps occupe la premiere *place*, cet autre occupe la ſeconde, ſi l'idee de ce terme n'eſt plus l'idée de *l'eſpace vuide*, c'eſt l'idée de *l'eſpace contenant*: Ainſi c'eſt toujours l'idée de *l'eſpace* qui eſt l'idée principale attachée au mot de *place*; & *la place d'un corps* ou un *corps placé* ne ſont pas la même idée. Le corps n'eſt pas ſa *place*, il l'occupe. Ainſi, *lieu* pris pour *place*, ou le mot *endroit* qu'on ſubſtitue quelquefois à l'un & à l'autre ainſi qu'on l'employe quelquefois pour *partie*, ne ſont que l'idée d'un *eſpace quelconque priſe par abſtraction de l'idée de l'eſpace ou du*

vuide

vuide indefini. De même le mot de *part* pris dans le même sens pour le mot de *lieu*, comme lorsqu'on dit *quelque part*, *nulle part*, pour dire *quelque lieu*, *aucun lieu*, ne signifient que cette idée d'une espace quelconque prise par abstraction de l'idée de l'espace ou du vuide indefini. Ainsi comme tout être borné ne remplit qu'une *part* ou qu'un *espace* quelconque de l'espace indefini, mais que puisqu'il existe il est *où* il est, c'est-à-dire, qu'il occupe un *lieu*, ou une *place*, ou un *espace* conforme à son existence, on a raison de dire qu'un être est où il est & qu'ainsi il est en quelque lieu, (*a*) en *quelque part*, & qu'un être borné qu'on supposeroit n'être *nulle part* seroit un être qui n'existeroit pas, ce qui étant contradictoire, seroit supposer l'impossible.

Quand on dit *un être est où il est*, on a non seulement l'idée d'un être mais l'idée d'un être *placé* ou contenu. Or, tout être est en soi ce qu'il est, & il est ce qu'il est & n'est point autre en soi dans quelque lieu qu'il se trouve. Ainsi cet *où* marque l'Etre & ce qui le contient, ou la necessité d'être contenu, puisque cet Etre n'a en soi qu'une existence bornée. Ainsi quand on demande, *où est un Etre*? on peut repondre eu égard aux deux significations de ce *où*, que cet Etre est *en soi*, & dans le lieu qui le contient, puisque c'est un Etre borné: Car si c'étoit un Etre infini, on ne pourroit dire autre chose si non qu'*il est en soi*, parce qu'il est contradictoire qu'il soit contenu. Ainsi on peut dire de Dieu qu'il *n'est nulle part* étant l'Etre infiniment existant, l'Etre immense: Il n'y en a point de plus grand pour le contenir. Ainsi le *où* de Dieu n'est que son Immensité, son être immense, sa substance infinie, quand le *où* des Etres bornés ne peut signifier leur être qu'avec l'idée d'un lieu, soit determiné, soit indeterminé, dans lequel en supposant leurs existences réelles ils sont nécessairement contenus.

Ici ou *là*, comme quand on dit *ce corps est là & non pas ici*, ne sont que des Pronoms qui marquent un *lieu*, un *espace*, un *endroit* pris par abstraction de l'idée de l'espace

(*a*) CCC—CCCII.

pace indefini à quoi se joint l'idée d'une distance quelconque qui n'est encore qu'une abstraction de l'espace indefini; *ici* marquant un lieu où on est, un lieu voisin, *là* marquant un *lieu plus éloigné.*

C'est ce qui fait que je dis que ce sont des *Pronoms*, & non pas des *Adverbes*, ainsi que le prétendent les Grammairiens. Mais on sait qu'ils jugent ordinairement d'un mot par son apparence grammaticale plûtôt que par sa veritable signification, ce qui seroit pourtant la bonne maniere d'en juger. C'est ainsi qu'ils mettent au rang des Adverbes, *hier* & *avant-hier*, qui ne sont pas moins de veritables Pronoms qu'*ici* & *là* substitué à *y là* qu'on disoit autrefois, *hier* & *avanthier* n'étant pas moins pris pour un des jours de la semaine, qu'*ici* & *là* pour un lieu ou un espace determiné dans l'espace indefini.

CCCIX.

EN faisant ces réflexions je jette la vue sur mes morceaux de cire, & je m'apperçois que les surfaces que j'ai faites en les séparant sont beaucoup plus jaunes que les autres qui ont déja été maniées & exposées à l'air; j'y observe même qu'il y a sur toutes ces surfaces des veines de couleurs differentes. En voilà qui sont d'un jaune pale, celles-ci sont presque blanches, ces autres sont presque brunes. Parmi cette espece de jaune qui paroit la couleur principale j'y vois diverses nuances qui s'allient imperceptiblement, & je remarque de plus qu'en tournant differemment ces morceaux de cire ces couleurs s'affoiblissent ou changent & que quelques unes même disparoissent selon qu'ils sont exposés au jour.

C'est par mes yeux que je vois ces couleurs (*a*), ce ne sont pas mes yeux qui les voient; ils ne sont qu'un organe qu'un moyen par lequel je les vois, un *sensorium* par lequel je reçois le sentiment ou l'idée que j'ai de la couleur. Ils ne touchent pas cette cire, ainsi ce n'est pas immediatement par mes yeux

(*a*) N°. CLXXVIII–CLXXI–CLXXIII.

yeux que je la vois. Si même mes yeux la touchoient je ne la verrois pas, & si j'étois sans lumiere je ne la verrois pas non plus. Je sai que c'est de la cire. Si je ne le savois pas je ne pourrois par la vue seule en juger. Car tout autre corps qu'on auroit peint des mêmes couleurs me paroitroit de même & ne seroit cependant pas de la cire. Qu'est-ce donc que je vois? Des Couleurs. Qu'est-ce que c'est que des Couleurs? Ce ne sont pas des corps. Si c'étoit des corps, voir des couleurs, & voir des corps seroit la même chose. Si je voiois des corps en voyant des couleurs, je verrois comment ces corps sont faits: les voir sans voir comme ils sont faits ne seroit pas les voir. Or, je ne puis dire comment les petits corps dont l'union forme ce morceau de cire sont faits, quelle est leur figure, quelle est leur composition. *Voir* n'est donc autre chose (*a*) qu'*être affecté d'un sentiment ou d'une idée que je reçois par le moien de mes yeux & de la Lumiere à l'occasion de la disposition des parties dont un corps est composé.* Ainsi le Physique de la Couleur depend de la disposition des parties de la superficie d'un corps, de la reflexion des particules de Lumiere qui se fait conformément à la disposition des parties de ce corps, de l'effet que ces particules reflechies font sur mes yeux, & de la conformation de mes yeux mêmes. Ainsi la Couleur ne consiste que dans l'impression des particules de la Lumiere reflechie sur l'œil, & n'est point la propriété d'un corps, mais un effet dont je reçois le sentiment à l'occasion des corps. La visibilité d'un corps suppose donc des parties sur lesquelles la lumiere puisse reflechir & par sa reflexion frapper l'œil dont le mouvement se communique jusqu'à moi *qui vois*, c'est-à-dire, qui reçois l'impression de ce mouvement d'où nait le sentiment que j'appelle *des Couleurs*: Reflexion de particules, impressions, mouvements, dont je puis ne pas connoitre les differences particulieres mais dont je sens les effets par les idées que je reçois de blanc, de

Voir.

(*a*) N°. CLXXI.

de jaune, de verd, de rouge, de bleu, de noir.

Je dis, de blanc, de jaune, de verd, de rouge, de bleu, de noir, & non en general de *couleur* prife par abftraction de toutes les couleurs en particulier ; parce que *la couleur* en general n'eft point une idée à moins que je n'entende par ce terme la complication du Phyfique à l'occafion de quoi je reçois le fentiment des couleurs. De l'idée des diverfes couleurs bleues, jaunes, rouges, vertes, je ne puis me former une idée generale de couleur qui les renferme toutes, ainfi que par abftraction de toute étendue particuliere je puis me former l'idée de l'étendue en general qui comprendra toutes les étendues particulieres. Ce n'eft pas que je ne puiffe par abftraction aux termes de *bleu, rouge, vert, jaune*, me fervir du terme de *couleur* ; mais ce n'eft qu'une abftraction de terme à laquelle lorfque je veux avoir une idée je joins toujours celle d'une couleur particuliere ou de l'affemblage de plufieurs couleurs diftinctes, parce qu'il n'y a point d'idée de *couleur en general*. Pourquoi cela ? C'eft fans doute parce que la Couleur, quelle qu'elle foit, n'eft point une propriété effentielle à l'exiftence, que ce n'eft que la *vifibilité des corps*, c'eft-à-dire, *un effet qui rend par le moien des yeux un corps fenfible à un être capable de fentiment* ; au lieu que l'étendue eft une proprieté effentielle à l'être. Deforte que qui dit *étendu*, dit un *être étendu*, & que qui dit couleur ne dit point un être *coloré*. *Rouge, bleu, jaune* ne dit que le fentiment de divers mouvements de particules qui frappent les organes de la vue ; & quand on dit un être *coloré*, c'eft par *metonymie*, façon de parler figurée où on prend l'effet pour la caufe ou la caufe pour l'effet. Si cela eft, la vifibilité des corps ne differe pas de *la couleur* ; couleur & *vifibilité*, c'eft la même chofe. Ainfi les corps qui ne reflechiffent pas la Lumiere ne doivent pas être vifibles. C'eft auffi, ce qui eft. Nous ne voyons point le vuide, nous ne voyons point l'air, nous ne voions point le verre d'un paneau bien net lorfqu'il eft entre nous & un air exterieur, nous ne voions pas de même l'eau pure mife dans un vafe de verre ou de

criſtal bien rincé lorſque ce vaſe eſt en repos & que nous ne regardons pas cette eau par ſa ſurface. La ſubſtance du vuide etant pénétrable les raions de la Lumiere la penetrent ſans qu'il ſe faſſe aucune reflexion. Les particules de l'air ſont trop en mouvement & trop petites pour que la Lumiere s'y reflechiſſe, ou ſi elle s'y reflechit elle ne fait rien de viſible que ce qu'on appelle un *raion de Lumiere*, c'eſt-à-dire, une ſuite de parties lumineuſes qui perce entre des parties ſur leſquelles elles ne reflechiſſent point & qu'on appelle *ombres*. Paſſant en droite ligne par les pores du verre la Lumiere ne vient point par reflection frapper l'œil de celui qui eſt oppoſé au coté d'où elle vient, nous ne voions le verre que lorſque quelques raions de lumiere viennent s'y reflechir du coté où nous ſommes, parce qu'alors les parties qui ne traverſent pas les pores du verre frappant ſur les parties ſolides du verre ſont renvoiées vers nos yeux. Quoique les Raions ou particules de Lumiere ſouffrent en paſſant au travers de l'eau qui eſt dans une vaſe de criſtal ce qu'on appelle *Refraction*, c'eſt-à-dire, qu'ils ſont détournés un peu de la ligne droite qu'ils décriroient, comme cette refraction n'agit point ſur mon œil elle eſt pour moi comme ſi elle n'étoit pas; & l'eau reſte inviſible. Ainſi les ſemilles ſeules ſont inviſibles, étant trop petites & trop mobiles pour reflechir les particules dont les mouvemens ſur nos yeux ſont les couleurs. Elles ne ſont viſibles que lorſqu'elles ſont en corps, ſi on peut dire qu'on voit une choſe quand on ne la voit pas ſeparément d'une autre.

Une experience continuelle prouve ce que je viens de remarquer. On n'a qu'à jetter les yeux ſur un miroir pour y voir toutes les couleurs qui ſe voient dans la chambre.

Si on regarde un objet par un verre taillé à facettes, on voit autant d'objets parfaitement ſemblables qu'il y a de facettes à ce verre. Cet objet qui n'eſt qu'un & qui ſe voit ſi diſtinctement multiplié, c'eſt-à-dire, qui eſt viſible en tant d'endroits où il n'eſt pas, ne peut-être ainſi viſible que par la Reflexion ou la Refraction de la Lumiere, de

même

même que les figures & les couleurs qui se voient dans un miroir.

Si deux liqueurs claires, ou même blanches, étant mêlées font un tout opaque & noir, il est certain que leurs parties confondues par ce mélange ne doivent plus reflechir la lumiere de la même maniere, qu'elles faisoient separément, & que c'est de cette difference de reflection que leur union les fait paroitre noires de blanches qu'on les voyoit auparavant. Que l'on considere au Soleil & en divers sens des fourrures qui ne paroissent que brunes à un jour mediocre, ou à un certain éloignement, on ne sera pas moins surpris de la beauté & de la varieté des couleurs qui y brillent que de leurs changemens à chaque differente exposition ou point de vue; ce qu'on remarque de même sur les plumes de la gorge des pigeons, & sur celles de plusieurs autres oiseaux, particulierement sur celles des oiseaux aquatiques.

Je conclus donc, que ce qu'on appelle *Couleur* n'est en soi que *la reflexion de particules quelconques*; & que ce qu'on appelle *rouge, verd, jaune, blanc*, n'est que *le sentiment de l'effet de* ces particules *reflechies sur l'œil conformément à la disposition de ces parties & de celles du corps d'où elles sont reflechies.* Mais qu'est-ce que c'est que *la Lumiere*? Est-ce la propriété d'un corps *lumineux*? J'avoue que plus j'y pense moins je puis concevoir la Lumiere comme une propriété. Je ne puis la concevoir que comme un effet. Je n'entends pas mieux un corps *lumineux* qu'un corps *coloré*; à moins que je ne le dise figurément, ainsi que je l'ai remarqué au sujet du *corps coloré*, en prenant l'effet pour la cause, ou à moins que je n'entende par *corps lumineux* un corps *à l'occasion duquel je vois des objets*, c'est-à-dire, *des couleurs*, ce qui peut dans le même sens se dire du corps coloré, car c'est aussi à l'occasion du corps coloré que je vois des couleurs. Ainsi ce corps lumineux & le corps coloré ne differeront en rien, si ce n'est que celui-ci reflechira par la grandeur de sa masse & la solidité de ses parties, & que l'autre par sa solidité & sa petitesse sera reflechi.

Couleur.

Qu'est-

Qu'eſt-ce que c'eſt donc que *la Lumiere?* C'eſt *ce qui rend viſibles les êtres materiels.* Comment les rend-elle viſibles? En ſe reflechiſſant de ces corps vers les yeux, ainſi qu'on l'a déja remarqué. De ceci & de ce que je vois des objets extremement petits, je puis conclure, que la Lumiere conſiſte donc dans un mouvement des corps preſqu'infiniment petits & ſolides qui par la maniere dont ils frappent mes yeux me font voir, c'eſt-à-dire, font que je ſuis affecté d'un ſentiment de diſtance, de figure, & de couleur, car *voir* n'eſt rien autre choſe.

Ainſi la Lumiere ne conſiſte que dans des mouvemens de particules que je ne vois pas, mais qui font que je vois lorſqu'elles ſont reflechies d'un corps juſques ſur les organes de ma vue avec aſſez de force pour mouvoir ces organes. Ainſi la lumiere du Soleil, celle du feu, celle des vers luiſans, celle des bois ou des poiſſons pourris, celle des diverſes eſpeces de phosphores, celle que je vois lorſque je me preſſe le coin de l'œil ou que j'y reçois un coup violent, ne ſont que diverſes couleurs que j'appelle *lumieres*, & qu'on diſtingue fort bien les unes d'avec les autres; c'eſt-à-dire, ne ſont que le ſentiment de l'effet des divers mouvemens de petites particules de matiere ſur mes yeux. Ainſi, il n'y a point de *corps lumineux* à moins qu'on n'entende par là un corps par le mouvement duquel je reçois le ſentiment qu'on appelle le ſentiment ou l'idée de la couleur qu'on nomme communément *Lumiere.* Ainſi la Lumiere n'eſt qu'une eſpece de couleur. C'eſt-à-dire, un ſentiment de couleur different d'un autre ſentiment de couleur: Ce qui étoit à demontrer.

Cependant, comme l'uſage a établi qu'on diſe un *corps lumineux*, des *globules de lumiere*, un *corps coloré*, la *couleur des corps*; & que l'imagination, en conſequence du faux jugement qui me fait ſouvent confondre les effets avec les cauſes ou leur attribuer ce qu'elles n'ont point, fait conſiderer les couleurs comme des choſes ſubſtancielles, comme des corps & non pas ſimplement comme des manieres de les appercevoir, c'eſt-à-dire, de ſimples ſentimens qui me les indiquent; qu'ainſi on dit qu'on *voit les*

corps,

corps, les *objets*, que *cette fleur eſt rouge*, que *ce lis eſt blanc:* Je parlerai de même, ſans oublier pourtant que ce n'eſt que par abſtraction & par cette Figure ou Trope que les Grammairiens appellent *Metonymie.* Ainſi je dirai avec les Poetes que leurs Belles ont le Teint plus blanc que les lys, les levres plus vermeilles que des roſes fraichement *écloſes*; comme ſi le Blanc & le Rouge du teint & des levres, des lys & des roſes étoient des propriétés de la matiere & non un effet de la maniere dont les levres, le tint, les roſes & les lys ſont formés. Je nommerai les Drogues que les peintres emploient, du nom de la Couleur, c'eſt-à-dire, du nom de l'effet auquel elles contribuent par la reflexion de particules quelconques ſur les yeux. Ainſi je dirai, du *noir de fumée*, du *jaune de Naples*, du *bleu de Pruſſe*, de même qu'on dit *du blanc d'œuf*; & avec les Teinturiers je dirai encore, une *cuve de bleu*, de *jaune*, de *rouge.* Je pourrai même dire, pour me ſervir d'une façon de parler uſitée, que *la lumiere fait qu'on diſtingue les objets*; mais je le dirai ſans oublier que toutes ces expreſſions ſont figurées, que la Lumiere n'eſt qu'une couleur plus ou moins vive, c'eſt-à-dire, des particules plus ou moins vivement & diverſement reflechies, par comparaiſon avec d'autres couleurs, & que cette façon de parler *la Lumiere fait qu'on diſtingue les objets* ne ſignifie point quelquechoſe qui fait qu'on diſtingue les couleurs par leſquelles on juge qu'un objet exiſte avec telle figure & à telle diſtance determinées ou indeciſes, mais ſimplement, que *la Couleur fait qu'on diſtingue les objets.* Un *corps lumineux* ſera un corps qui par ſon mouvement met en mouvement des particules propres à frapper mes yeux pour me faire voir; un *corps* coloré ſera un corps qui réflechit ces mêmes particules; & *la Lumiere* ou des *particules de Lumiere* ne feront que ces particules mêmes. Le Jour ne ſignifie donc Aſtronomiquement parlant que le retour du Soleil ſur l'Horiſon, comme *la Nuit* en ſignifie l'abſence; & lorſque figurément parlant on dit *Jour* pour *Lumiere*, comme quand on dit à quelqu'un qui conſidere une choſe qu'il ne voit pas bien, *approchez-vous du jour*, approchez-vous de *la Lumiere*, c'eſt une expreſſion

preſſion abregée pour lui dire *mettez-vous en ſituation où vous puiſſiez mieux recevoir l'impreſſion du mouvement des particules reflechies d'où nait le ſentiment des couleurs qui ſont mieux diſtinguer un objet.* Ainſi *la Lumiere du jour, la clarté* ne ſont que le ſentiment des couleurs en general que la reflexion des particules de matiere excite en nous par l'impreſſion qu'elles font ſur nos yeux à l'occaſion des divers objets qui nous environnent, & *voir clair* n'eſt autre choſe que le ſentiment vague & general de cette impreſſion; & quand on dit que les *tenebres* ou l'*obſcurité* ſont *la privation de la Lumiere* c'eſt dire que nos yeux ſont privés de l'impreſſion d'un mouvement aſſez vif pour nous faire ſentir, c'eſt-à-dire, donner le ſentiment ou la ſenſation des couleurs. Car en conſéquence de tout ce qui vient d'être obſervé, le Phyſique des *tenebres* ou de l'*obſcurité* conſiſte dans la ceſſation ou foibleſſe du mouvement des particules de matiere propres à être reflechies ſur nos yeux, & la matiere en ſoi n'eſt ni *tenebres* ni *lumiere*: Ce ne ſont que des manieres d'être par rapport à elle-même & par rapport à nous.

Avant que de quitter ce ſujet reflechiſſons un peu ſur une Experience qui ſe fait tous les jours. LUCRECE a fort bien remarqué qu'une petite choſe pouvoit être priſe pour exemple, & ſervir à l'inſtruction des plus grandes:

Duntaxat rerum magnarum parva poteſt res
Exemplare dare & veſtigia notitiaï.

De Rer. Nat. lib. 2.

Je ſuis dans une nuit profonde, je veux avoir de la lumiere, je prends à tatons ce qu'on appelle un briquet, je le bats, & par le froiſſement violent du morceau de fer & de la pierre de petits corps éclatent; je les vois lumineux, mais à peine ai-je le tems de les voir qu'ils diſparoiſſent, & je reſte toujours dans l'obſcurité. Je recommence à battre juſqu'à ce qu'il arrive enfin qu'un de ces petits corps qu'on nomme étincelles tombe ſur un morceau de toile fine qui a été brulée, & cette toile devient non

non seulement lumineuse, c'est-à-dire, visible comme l'étincelle, mais encore brulante, desorte que mettant dessus un peu de souffre dont est enduit le bout d'un petit morceau de bois très-sec, le souffre s'enflamme, communique le feu & la lumiere au petit morceau de bois, avec lequel je le communique ensuite à la mêche d'une bougie, & alors je vois tout ce qu'il y a dans ma chambre où je ne voyois rien auparavant.

1°. Comment vois-je ces petites étincelles? Je ne les vois pas immediatement par elles-mêmes, mes yeux en sont à plus d'un pié de distance & on pouvoit même les voir à quelques toises d'éloignement. Dirai-je que je les vois parce qu'elles sont d'un rouge vif ou même d'un blanc éclatant au milieu des tenebres? Mais ce n'est rien dire si non que je les vois dans un grand mouvement. Car l'éclat ne peut-être que la perception d'un mouvement subit, & le brillant d'une couleur ne peut être que le mouvement plus ou moins vif qui cause le sentiment de cette couleur en comparaison d'un mouvement plus ou moins foible qui cause le sentiment d'une autre couleur : C'est ainsi que la Lumiere d'une bougie très-brillante dans une nuit obscure est pâle & presqu'invisible à la Lumiere du Soleil. Quoiqu'il en soit, je ne vois point cette étincelle par elle-même, je ne puis la voir que par le moien de particules quelconques repandues dans l'espace ou vuide médiaire entre mon œil & cette étincelle. Je le prouve. Avant cette étincelle je ne voiois rien. Si donc mon œil étoit resté dans le même état où il étoit avant cette étincelle, je ne verrois rien encore. Il est donc arrivé du changement à mon œil puisque je vois cette étincelle que je ne voiois pas auparavant, & que je ne verrois pas même à present si j'avois les yeux fermés. Il ne peut arriver de changement à mon œil que par un acte de ma volonté, ou par l'alteration des humeurs ou des parties dont il est formé, ou par l'impression de quelque corps étranger. Ma volonté peut bien le mouvoir, mais non pas lui faire voir une étincelle qui mette le feu à de la mêche. Ce n'est point une alteration des humeurs ou des parties de mon

œil,

œil, puisque si mes paupieres étoient fermés je ne verrois point cette étincelle. Ce ne peut donc être que l'impression, c'est-à-dire, le choc du mouvement de quelque corps sur mon œil. Ce n'est point le choc immediat de l'étincelle même, puisqu'elle en est très-éloignée. Ce ne peut donc être que le choc de cette étincelle sur quelques particules qu'elle met en mouvement, & qui se communique jusqu'à mon œil en le communiquant subitement à d'autres particules intermediaires: ce que je conçois très-facilement dès que je conçois entre mon œil & cette étincelle une suite de petits corps infiniment petits & solides repandus dans un vuide qui ne retarde leur mouvement par aucune resistence, & où ils ne sont peut-être separés les uns des autres que par des espaces infiniment petits. Or ces petits corps infiniment petits & solides & ces espaces infiniment petits sont aisés à concevoir & sont confirmés par l'experience.

Il est demontré ainsi qu'on l'a vu, que sans pores il n'y auroit point de configuration de parties, par conséquent nulle difference interieure entre les corps, de même que sans l'espace il n'y auroit point de mouvement. Le Microscope decouvre des animaux beaucoup plus petits que le ciron que les Grecs à cause de sa petitesse ont appellé *αcopos* comme qui diroit *sans parties*. Mais la Raison, qui est le meilleur Microscope dont on puisse se servir, voit que le ciron & des animaux beaucoup plus petits ne peuvent se mouvoir, se nourrir, se perpetuer, sans les organes necessaires au mouvement, à la nutrition, & à la propagation de l'animal, ce qui suppose non seulement differens organes mais encore differentes configurations de corpuscules pour former la difference de ces organes, par consequent des interstices, des vuides, non seulement entre ces organes mais entre les corpuscules dont ils sont formés, d'où il est aisé de conclure, que la petitesse de la matiere & des interstices du vuide va presque jusqu'à l'infini. Si après cela on fait attention aux Experiences de *Leuwenhoek* qui regardant avec un Microscope au travers des facettes de la Cornée de l'œil d'une Mouche une bougie allumée

en voyoit une multitude dont le mouvement de la flame se faisoit appercevoir, ou qui voyoit une tour haute de 299. piéds & eloignée d'environ 150 pas comme de petites pointes d'eguilles renversées; que de plus on se souvienne que l'experience a fait trouver à HOMBERG de l'Academie Royale des Sciences, que les particules de la Lumiere penetroient le mercure jusqu'à en augmenter le poids & le rendre un metal solide; on concevra sans peine la communication subite de la Lumiere au travers de l'espace. On sera moins surpris de la reflexion distincte de tous les objets d'une chambre sur les points de la surface d'un miroir, & on jugera que le feu ou les particules qu'on nomme Ignées ne sont que des particules de matiere mises dans un mouvement si violent qu'elle écartent les pores des corps contre lesquels elles sont poussées, qu'elles en desunissent les parties solides, qu'elles en enlevent des particules qui deviennent d'autres parties Ignées par le mouvement qui leur a été communiqué; mais que ces particules Ignées sont trop grosses pour être des particules de lumiere, qu'elles ne sont point visibles par elles-mêmes mais par le choc dont-elles frappent dans leur mouvement les petits corps donc l'impulsion ou la reflexion fait la Lumiere, c'est-à-dire, le sentiment de la couleur.

Si les particules de la Lumiere sont toutes semblables & que la seule maniere dont elle sont reflechies ou refractées fasse la difference des couleurs; ou si elles sont de figures diverses & que de la difference de reflexion & d'impression qui suit de la diversité de leurs figures naisse la difference des couleurs: Si telle figure par exemple, est necessaire à la reflexion qui cause le sentiment du bleu, telle autre au sentiment du Rouge: S'il y a des couleurs primitives que les Teinturiers appellent *maitresses*, dont toutes les autres derivent ou sont composées: Si ces Couleurs primitives sont en effet comme le disent les Teinturiers, le Bleu, le Rouge, le Jaune, le Fauve, & le Noir; ou s'il n'y en a que trois, savoir le Bleu. le Rouge & le Jaune, ainsi que le prétend M. le Pere CASTEL: Si les nuan-

nuances de certaines couleurs, des noirs par exemple, vient du melange de particules differentes, ou ſeulement du plus ou du moins de particules de meme eſpece reflechies: Si les experiences que le Chevalier NEWTON a fait ſur les couleurs par le moyen du Priſme ſont moins exactes que celles de M. Le P. CASTEL qui en a trouvé douze, ſavoir Cramoiſi, Rouge, Orange, Fauve, Jaune, Olive, Verd, Celadon, Bleu, Violant, Agathe, Violet, lorſque NEWTON n'en a trouvé que ſept, Rouge, Orangé, Jaune, Verd, Bleu, Indigo, Violet: Si les conſequences qu'on peut tirer de la diviſion des Couleurs par le Priſme ſont appliquables à d'autes qu'à ces Couleurs Priſmales: Si le Soleil eſt un globe de feu, ou de particules de lumiere qui ſe repandent de tous cotés dans un l'eſpace immenſe où cet aſtre eſt en mouvement, & dont il repare la perte par les vapeurs dont il ſe nourlt; en cela ſemblable aux Dieux des Payens au nombre deſquels Dieux il a été placé: S'il eſt ſimplement un globe de feu qui n'a beſoin d'aucune nourriture pour s'entretenir, ainſi que l'a cru DESCARTES: S'il n'eſt qu'un globe de fer ardent, ainſi que le diſoit ANAXAGORAS: Ou, ſi ces rayons qu'on pretend qu'il darde juſqu'à nous ne ſeroient point plutot des particules repandues dans l'eſpace & miſes dans le mouvement propre à cauſer la lumiere par la preſſion ou le mouvement ſeul du Soleil, ſans qu'il fut beſoin que le Soleil fut un globe de feu ou de particules de lumiere qui s'en détachaſſent pour venir juſqu'à nous? Ce ſont des choſes dignes d'une Recherche qui ne ſeroit pas ſans quelqu'utilité & qui ſeroit très-agreable, de même que celle de toutes les merveilles de l'Optique, la Perſpective, la Dioptrique & Catoptrique dont on tire tant d'utilité. Mais ce n'eſt pas le tems de faire ces recherches; il faut auparavant ſavoir plus que je ne ſai, & ne pas raiſonner ſur les effets que la matiere peut produire ou occaſioner, avant que d'avoir connu la nature de la Matiere & des Corps en general, ce qui fait preſentemant l'objet de ma Recherche.

Cependant ce que je viens de remarquer au ſujet

des Couleurs, me dispense je crois d'entrer dans un pareil examen à l'egard des *Sons*, des *Odeurs* & des *Saveurs*; & je conclus sans hesiter que ces choses n'étant comme les couleurs que des sensations ou sentimens par lesquels on est averti de l'existence des corps ou des effets qui en resultent comme causes occasionelles ou concourantes relativement à nous, le corps sonore n'est ainsi que le coloré qu'un corps qui reflechit des particules de matiere dont les organes de l'ouie sont frappés, ainsi que le coloré reflechit des particules de matiere qui frappent l'organe de la Vue. Les Odeurs sont de même des particules de matiere que se reflechissent ou qui s'exhalent du corps qu'on appelle odorant vers l'organe de l'Odorat, c'est-à-dire, vers l'organe où un mouvement causé par ces particules produit le sentiment qu'on nomme de l'Odeur: sans pour cela que ce qu'on appelle *Son* soit dans le corps sonore, ni que ce qu'on appelle *Odeur* soit dans le corps odorant; ni qu'ainsi le Son & l'Odeur soient des proprietés de la Matiere, non plus que la Saveur, que n'est, comme les autres sensations, qu'un sentiment occasioné par l'impression des particules quelconques de matiere sur les nerfs de la langue. Ne seroit-on pas aussi bien fondé à mettre au rang de ces sensations, les Desirs, le Plaisir, le Degout & tels autres sentimens que je reçois à l'occasion des corps, dire que les Desirs, le Plaisir, le Degout ne sont point des proprietés de la Matiere, comme le sentiment qu'on appelle de la Chaleur ou de la Brulure n'est non plus dans le Feu que la Douleur dans l'épée qui blesse, et qu'ainsi rien de materiel n'est en soi ni beau, ni delicieux, ni dégoutant, ni sale, que ce ne sont que des sentimens relatifs: & que tous les sentimens qui nous viennent ainsi à l'occasion des corps ne sont que des manieres de les connoitre, les rapports & les effets qui en resultent & même de les bien connoitre, si on ne se presse point de juger, si on examine bien les rapports, si on compare les effets, si on fait attention que des effets differens supposent une difference dans les causes ou dans la combinaison de leurs concours, si par la connoissance de l'effet on cher-

cherche à s'assurer de ce que doit-être une cause capable de le produire, enfin, si au lieu de faire des Hypotheses qui ne sont que de vrais Romans Physiques, dont on s'entête pourtant, & qui par là nous voilent la Verité, on sait dire, *Je n'en sai rien*, quand on ne voit que confusément, & n'admettre pour vrai en Physique que des raisonnemens que l'experience confirme & qu'elle confirmera toujours s'ils sont fondés sur des principes de Metaphysique ou d'Ontologie dont le contraire implique contradiction?

Cette maniere de connoitre les corps est d'ailleurs d'autant plus admirable & plus avantageuse que non seulement elle nous porte par le plaisir aux choses qui peuvent nous être utiles & qu'elle nous eloigne par la douleur de celles qui peuvent nous être nuisibles; mais de plus c'est qu'aux plaisirs des Connoissances Speculatives elle joint les plaisirs qu'on nomme les plaisirs des sens; & de combien de sortes n'y en a-t-il pas quand la Raison d'accord avec le sentiment regle le veritable usage de ces plaisirs? De quelles emotions agréables l'ame ne se sent-elle pas agitée par les accords touchans des differences & des repetitions des sens? Quels ravissemens ne causent pas les beautés de la Reflexion de la Lumiere dans la varieté des couleurs de l'Aurore, des Crespuscules, de l'Iris, dans les Fleurs d'un beau parterre? FLORE dit elle-même:

Sæpe ego digestos volui numerare colores,
Nec potui, numero copia major erat.
OVID. Fast. L. V.

„ J'ai souvent voulu avoir le nombre des Cou-
„ leurs; je ne l'ai pu; leur abondante varieté étoit
„ audessus du nombre ". Je dois même remarquer, que chaque Sens concourt à confirmer l'indication par laquelle un autre fait sentir un objet. Si la Vue n'apperçoit que les filamens, les couches grossieres des corpuscules dont les corps sont formés, le Gout, l'Odorat servent à découvrir les corpuscules invisibles qui forment ces couches grossieres, & la Raison combinant les rapports des Sens avec les pro-

prietés des figures que ces corſpuſcules peuvent avoir, devine & peut-être voit ce que ſont ces corpuſcules inviſibles aux yeux. Car tels effets étant donnés on peut juger que telle figure de corps eſt plus propre qu'une autre à les produire, & ſi on voit evidemment que telle figure, telle combinaiſon de figures, ſont plus propres que d'autres à la compoſition d'un corps d'où reſulte tels ou tels effets, on peut aſſurer que la configuration de ſes parties, des parties qui le font tel corps, eſt neceſſairement telle; tels & tels effets ſuppoſant telles & telles cauſes. Et la nature des corps n'étant pas differente de la nature des parties qui les compoſent, un corps tel ſuppoſe donc neceſſairement telles parties pour être tel. Si cependant on ne peut avoir à cet égard, comme preſqu'à l'égard de toute choſe, une connoiſſance parfaitement complette, il eſt néamoins ſûr qu'on peut en acquerir une aſſez diſtinctive pour avoir de chaque corps une idée vraie malgré ſon imperfection.

CCCX.

JE pourrois faire un eſſai de ce que je viens de remarque ſur la diſtinction des corps en comparant ce morceau de cire avec ce morceau de plomb, ou avec ce morceau d'éponge. Les deux premiers me paroiſſent avoir beaucoup de rapport enſemble & le dernier point du tout. Mais ce ſeroit me jetter dans une longue diſcuſſion, & je n'ai fait attention qu'aux ſenſations de la Vue, de l'Ouie, de l'Odorat & du Gout ſans avoir penſé à celle du Tact ou du Toucher. Ne ſeroit-il pas cependant le principal de ce qu'on appelle les *Cinq Sens*, & même le ſeul, par les propres Obſervations que j'ai faites au ſujet des autres? En effet, ſi on n'étoit pas touché aux Yeux par des particules ſoit directes ſoit reflechies; ſi rien ne frappoit les Oreilles, après avoir frappé quelque corps; ſi aucune particule ne venoit d'un corps ebranler les nerfs de l'interieur du Nez ou du Palais, on ne verroit, on n'entendroit, on ne ſentiroit, on ne gouteroit rien, c'eſt-à-dire, qu'on n'auroit par aucune ſenſation de

Cou-

Couleur, de Son, d'Odeur, de Saveur, l'indication de l'exiſtence d'aucun Corps. Or je ne puis ſentir aucun corps ſi je ne ſuis touché ou ſi je ne touche quelque corps; & ſentir un corps & le toucher eſt donc la même choſe. Deſorte que *moi qui ſens* ne ſentirois point l'exiſtence d'un corps ſi je ne le touchois ou immediatement par moi-même ou mediatement par quelqu'autre; & plus j'en ſuis touché plus je ſens l'indication par laquelle il ſe fait connoitre, c'eſt-à-dire, plus la ſenſation dont il eſt une des cauſes eſt vive. Quoique la Bouche ne ſoit pas faite pour entendre, on entend mieux les ſons quand on a la Bouche ouverte, de même on en ſent mieux les odeurs: & la ſaveur de ce qu'on mange ſe fait beaucoup mieux ſentir quand on n'a pas le Nez bouché. Je puis non ſeulement être ébloui & ſentir mes yeux déchirés par la trop grande reflexion de la Lumiere, ce qui prouve bien que ce ſont de petits corps très-ſolides & dans un grand mouvement, mais de plus c'eſt que ſi tout mon corps y eſt expoſé je ſens de la chaleur, ce qui prouve la même choſe, la chaleur n'étant que la ſenſation du mouvement cauſé ſur ſur nous par l'agitation violente de particules de matiere quelconques, La difference qu'il y aura donc du Toucher aux autres Sens c'eſt qu'en prenant mon corps pour le *ſenſorium* immediat par lequel je ſens l'exiſtence ou les effets des autres corps, je n'ai beſoin que du ſeul Toucher, de ce ſeul *ſenſorium*, pour en connoitre l'exiſtence, & par conſéquent les proprietés eſſentielles à la matiere dont ils ſont compoſés; aulieu que par les autres ſens j'ai beſoin de quélqu'autre choſe que je puis regarder comme un ſecond *ſenſorium*, quelque choſe qui ſoit à mes yeux par exemple, ce qu'eſt un bâton à la main d'une aveugle, ainſi que je l'ai déja dit. Deſorte que voir & entendre c'eſt ſentir ou toucher par un premier & ſecond *ſenſorium*, c'eſt-à-dire, l'œil, avec l'eſpace & les particules intermediaires qui viennent le frapper du corps qu'on appelle à cauſe de cela coloré, & de ceux que pour la même raiſon on appelle ſonores ou odorans. A l'égard du Gout, il y a deux choſes à remarquer. L'une, le contact immediat

des corps ſoit ſolides ou liquides avec les organes du Gout, ce qui eſt alors le ſens du Toucher proprement dit, par lequel on diſtingue non ſeulement la Dureté, la Molleſſe ou Tendreté & la Fluidité des corps, en un mot leur conſiſtance; mais par lequel ou peut encore à l'aide du broyement, & par le moyen de l'air & de la liqueur que repandent les glandes ſalivaires, ce qui fait le ſentiment de la Saveur, juger de la configuration des parties qui compoſent les ſolides & les liquides. Deſorte que le Gout proprement dit ſuppoſe encore deux *ſenſorium*, le palais, l'air & les liqueurs dont la bouche eſt humectée, Tous ces Sens peuvent donc ſe rapporter à celui du Toucher. C'eſt le vrai *ſenſorium* immediat par lequel je ſens. Les quatre autres ont des parties qui ſont particulierement organiſées pour eux; tout le corps animé eſt l'organe du Toucher. Auſſi *Sentir* & *Toucher* ſe prennent communément l'un pour l'autre; & pour dire que la partie d'un corps eſt morte, on dit qu'il n'y a plus de ſentiment, ainſi qu'on le dit du corps entier lorſque l'organiſation neceſſaire aux mouvemens qui font ce qu'on appelle la Vie, eſt detruite.

Voyons ce que je connois des corps par le Toucher proprement dit, c'eſt-à-dire, par le Toucher immediat.

1o. En touchant ce morceau de cire & parcourant ſa ſuperficie je ſens où elle eſt unie & où elle eſt raboteuſe, c'eſt-à-dire, où il y a quelques particules de matiere qui s'elevent audeſſus de quelques autres. Je ſens de même quoique peu exactement ſon étendue, mais aſſez pour juger ſi elle eſt petite ou grande, à peu près comme j'en jugerois par le moyen de mes yeux, car ils manquent auſſi à cette exactitude.

2o. Je ſens de même ſon épaiſſeur, & en le parcourant de tous côtés je connois quelle eſt ſa figure, & je puis dire ainſi que je touche réellement la figure triangulaire de ce morceau de cire.

3o. En appuyant ſur ce morceau de cire je ſens qu'il eſt dur & ſec, je ſens auſſi qu'il eſt froid, mais à force de le manier je trouve qu'il devient mou, graiſſeux & chaud, qu'en le petriſſant je lui ferai pren-

prendre la figure qu'il me plaira. Il se plie, il se prête à toutes les pressions de mes doits, ce qu'il n'auroit pas fait auparavant: j'aurois pu le casser, mais non pas le plier.

4o. En le maniant ainsi je sens qu'il a du poids, il faut à mes doits une sorte de force pour le soutenir, sans quoi il tomberoit sur ma table.

Je me demande au sujet du premier & second article, qu'est-ce que c'est que de toucher l'etendue & la figure d'un corps? Comme l'etendue & la figure d'un corps ne sont point differentes du corps même & que je ne touche que par sa superficie, il est evident que toucher l'etendue & la figure d'un corps c'est toucher ses parties terminantes & sentir par le tact la disposition où elles se trouvent sans en sentir la quantité interieure. Ce corps pourroit être creux je n'en sentirois pas moins la même etendue & la même figure, ni s'il est uni ou raboteux. L'etendue d'un corps & sa figure ne consiste donc que dans l'union & dans l'arrangement des parties au de là desquelles il n'est plus, c'est-à-dire, de ses parties terminantes; & cette union ou cet arrangement qui sont inseparables, je veux dire qui se supposent necessairement & relativement, ne sont autre chose que des particules de matiere, ou pour remonter jusqu'aux principes que des semilles unies & arrangées d'une telle ou d'une telle maniere, dans laquelle elles persevereront toujours s'il ne leur arrive aucun changement.

Je me demande ensuite ce que c'est que sa Dureté, & je trouve d'abord que le sentiment que j'en ai ne peut venir que de la resistance que font ses parties contre l'effort de mes doits, & que cette Cire ne seroit pas un corps dur pour des doits qui auroient beaucoup plus de force que les miens, ayant éprouvé qu'un petit morceau me faisoit moins de resistance qu'un plus considerable. Mais d'ailleurs je dis que par la certitude que j'ai que toute matiere quelconque & par conséquent que tout corps est composé de semilles, cette dureté dont j'ai le sentiment ne peut venir que de l'union de ces semilles, qui sont impénétrables, & comme la raison & l'experience m'apprennent que chaqu'une d'elles

eſt infiniment petite & mobile, mais qu'elle ne ſeroit pas mobile ſi elle ne pourroit changer de place, je juge que puiſque la ſuperficie de ce corps que je touche me reſiſte, il faut que les parties que je touche perſeverent dans leur ſituation, dans le lieu où elles ſont, malgré l'effort que je fais pour les en chaſſer, & qu'ainſi il faut qu'elles en ſoient empechées par une force ſuperieure à la mienne laquelle force ne pouvant venir de l'etendue pénétrable, c'eſt-à-dire, de l'eſpace ou du vuide, par cela méme que la nature du vuide eſt d'être infiniment pénétrable, cette force ne peut donc venir que de l'impenetrabilite ou ſolidité d'autres parties de matiere qui ſont immediatement unies à celles que je touche & qui par cette union excluant tout eſpace entre elles les ſoutiennent & les empechent de ceder ou de changer de place puiſqu'il n'y en a point où elles puiſſent ſe retirer. Si cependant une force ſuperieure à la mienne n'y trouvoit pas tant de reſiſtance, il faudroit donc conclure que quoique les parties interieures de ce morceau de Cire ſoient immediatement unies à celles de ces ſurfaces elles ne le ſont pas tellement qu'il n'y ait entre elles quelques pores ou une preſſion plus forte les pourroit obliger de ſe retirer, & de communiquer le mouvement de cettepreſſion aux parties voiſines deſorte que s'etendant depuis les parties interieures jusqu'à celles des ſuperficies, ce mouvement changeroit la figure ou diſpoſition de ces dernieres qui ne trouveroient point dans l'eſpace qui les environnent de force qui empechat le changement de cette diſpoſition.

En ſuppoſant donc un morceau de matiere qui fut ſans pores, mais ſeulement un compoſé de ſemilles parfaitement unies, ce morceau ſeroit ſi dur qu'il ſeroit impenetrable à la plus violente preſſion. Etant ſans pores nulle partie ne pourroit être comprimée ſur un autre & par conſéquent ne pourroit recevoir ni comuniquer de mouvement. Et ſi on conçoit qu'un tel morceau put changer de figure ce ne pourroit être que par un frottement qui detacheroit des ſemilles terminantes en les faiſant gliſſer de coté ou que par un coup ſec & droit dont une

une partie de ce morceau feroit frappée & qui le feroit gliffer fur celle qui refteroit fans être frappée, la feparation qui fe feroit ainfi fe conçoit d'autant plus facilement que ce morceau n'étant compofé que de couches de femilles fans aucune configuration qui les entrelaçât les unes avec les autres, nulle particule ne s'oppoferoit au mouvement de celle qui feroit chaffée par deffus, de forte que la force du coup n'ayant aucun frottement à furmonter il fuffiroit qu'elle fut un peu fuperieure au poids de la partie frappée. C'eft ce qui s'éprouve en effet à l'égard du Diamant, le corps le plus dur de tous ceux qui nous font connus, & qui cependant n'eft pas fans pores puifqu'il y a des diamans de couleurs diverfes & que parmi les blancs même il s'en trouve dont l'eau eft plus ou moins belle. Le Lapidaire examine le fil des couches de matiere dont le Diamant eft formé & par un feul coup les fepare.

Ainfi la Dureté des corps ne vient que de l'union & par conféquent du repos des femilles plus ou moins unies l'une à l'autre felon que cette union eft neceffaire pour la configuration des Corpufcules qui en font compofés. C'eft ce qui en fait auffi la refiftance qui ne differe de la dureté que parce que la refiftance fuppofe l'effort d'un autre corps fur le corps dur, & qu'ainfi la refiftance eft l'effet ou le fentiment qui refulte de la preffion d'un corps dur dont la dureté eft en foi la veritable caufe de la refiftance.

CCCXI.

Remarque.

SI les parties dont la matiere eft compofée n'etoient pas impenetrables, c'eft-à-dire, infiniment folides, nul corps ne feroit de refiftance & par conféquent n'auroit de dureté: La dureté vient donc de la folidite des parties principes, c'eft-à-dire, des femilles. Si d'un autre coté tous les corps n'etoient compofés que de femilles ils feroient egalement durs; leur compofition étant la même leur dureté feroit la même.

S'il

S'il y a des corps plus durs les uns que les autres ils ne sont pas composés de parties egalement solides, ils sont donc plus poreux les uns que les autres non seulement poreux dans l'union des corspuscules qui les font tels ou tels corps mais poreux dans l'arrangement des semilles mêmes dont ces corspuscules sont formés.

Si d'ailleurs ces pores n'étoient pas un vuide infiniment penetrable, c'est-à-dire, prêt à ceder à la plus petite pression possibles, les particules dont les corps sont composés ne pouvant être mises en mouvement ne pourroient être desunies & par conséquent feroient les corps d'une égale dureté. Le plus ou le moins de dureté d'un corps vient donc du plus ou du moins de parties solides dont il est composé; & par conséquent son plus ou moins de resistance vient du plus ou moins de pores qui entrent dans la composition de ses corpuscules & du plus ou moins de force necessaire pour desunir ces corpuscules.

D'où il suit, qu'il y a *Dureté absolue* & *Dureté relative*. *L'absolue* consiste dans l'union des parties solides, plus ou moins grande selon que ces parties sont plus ou moins parfaitement unies, mais toujours dureté quelle qu'elle soit parce qu'il n'y a point de corps quel qu'il soit dont les parties ne soient pas composées des parties principes de la matiere qui sont infiniment petites mais infiniment solides.

La dureté Relative ne consiste que dans le rapport qu'il y a entre la dureté positive quelconque d'un corps comparée avec celle d'un autre corps, ou avec des forces quelconques comparées avec cette dureté, ce qui fait la resistance.

Ainsi, *mou*, *ferme*, *dur* ne sont que des relatifs qui marquent plus ou moins de dureté, mais toujours une *dureté* quelconque en soi, lors même que sa resistance seroit insensible.

En effet ce morceau de Cire que j'ai senti d'abord *dur*, *sec* & *froid*, se fait maintenant sentir *mou*, *chaud*, & *graisseux*: Il change de figure sous la pression de mes doits sans pour cela cesser d'être cire. S'il ne cesse pas d'être cire il faut donc que les corpuscules qui le font cire & non pas bois, ne soient

ſoient pas changées en ſoi. Si cependant il eſt devenu *mou*, *flexible*, *chaud*, & *graiſſeux*, de *dur*, *ſec*, *froid*, & *caſſant* qu'il étoit, il faut qu'il y ſoit arrivé du changement. Quel changement peut donc lui être arrivé? Il n'en eſt point arrivé aux parties qui le font cire conſiderées en elles-mêmes, puiſque ſi elles étoient changées elles ne ſeroient plus cire. Il en eſt donc arrivé au total de ces parties, ce qui ne peut être que d'avoir changé l'état de repos où elles étoient les unes à l'égard des autres dans un état de mouvement que mes doits leur ont communiqué par leurs preſſions, & peut-être même par les particules inſenſibles que le mouvement interieur de mon corps fait tranſpirer par les pores de ma peau. Deſorte que la dureté relative ou la reſiſtance d'un corps ne conſiſte que dans le repos de ſes corſpuſcules ſoutenus par d'autres parties auſſi en repos ce qu'on appelle proprement *dureté*; & que ſa *molleſſe* ne conſiſte que dans le mouvement de ces corpuſcules communiqué à celles qui les ſoutiennent; corpuſcules toujours durs en ſoi & en repos, puiſqu'ils ne ſubſiſtent tels que par l'union des ſemilles qui les compoſent lors même qu'étant miſes en mouvement ce mouvement n'en fait plus qu'un corps mou juſqu'à la fluidité.

Ainſi la ſiccité d'un corps ou un corps ſec n'eſt qu'un corps en repos dont aucune partie ſenſible ne ſe détache pour s'attacher à ce qui le touche; le corps *graiſſeux* eſt l'oppoſé. Le *froid* n'eſt donc ainſi qu'un ſentiment que cauſe en moi la ſolidité des particules d'un corps en repos & la repercuſſion des particules qui tranſpiroient par les pores de ma peau, ou pour mieux dire, l'interception du mouvement de ces particules. Les pores de ma peau étant bouchés par les parties ſolides des corpuſcules d'un corps, les particules tranſpirantes ne peuvent s'exhaler, & contraintes de refluer & de s'arrêter dans leurs pores, elles cauſent ainſi, par le toucher le ſentiment que j'appelle du *froid*, juſqu'à ce que l'obſtacle qui les arrêtoit ſoit levé par le mouvement. Or pour etendre un peu cette idée, ſans vouloir cependant diſcuter toutes les cauſes qui peuvent arrêter le mouvement des particules tranſ-

piran-

pirantes, je ſens qu'ils doit y avoir pluſieurs dont quelques unes même peuvent venir de corps reflechis ou pouſſés contre moi. Car premierement, en touchant un corps ſolide non ſeulement les pores qui repondent directement aux parties ſolides ſont bouchés par elles, mais même ſi je preſſe ſur ce corps ou que quelqu'autre preſſe ſur le mien la compreſſion peut être telle qu'elle reſſerreroit l'orifice de mes pores. Secondement, ces mêmes pores peuvent être bouchés par des corps qui ſeroient pouſſés ou reflechis contre ma peau avec violence, de ſorte que ma peau comprimée par cette violence les pores s'en trouveroient reſſerrés, que les corps reflechis ou pouſſés contre moi ſeroient tels qu'ils penetreroient dans mes pores d'une façon propre à les boucher. Si par exemple les pores de ma peau ſont ronds & que les petits corps qui ſe reflechiſſent d'une autre ou que le vent de Nord pouſſe contre moi ſoient de petits cones, ils penetreront dans mes pores juſqu'à les déchirer ſi leur action eſt violente, & cependant les boucheront de maniere que la tranſpiration en ſera empechée. Il ſe peut même faire que quelque cauſe interieure s'oppoſe à la tranſpiration deſorte que nulle particule tranſpirante ne communiquant de mouvement aux parties exterieures ce defaut de mouvement me faſſe éprouver le froid que je ſentirois ſi par un obſtruction exterieure le mouvement de ces particules étoit arrêté. C'eſt en effet ce qui arrive ordinairement dans les fievres intermittentes & dans celles qu'on nomme *Lipiries.*

La chaleur qui peut venir de même d'un mouvement interne ou externe n'eſt qu'un ſentiment oppoſé au froid ſoit par une augmentation de mouvement dans les fibres, ce qui devient interieurement ardeur, ſoit par l'action de quelque corps étranger ce qui devient exterieurement brulure, lorſqu'elle eſt pouſſée à un certain excès. Mais quoique le Phyſique de *l'ardeur* ou de la douleur de la brulure conſiſte dans l'agitation violente ou même dans la deſtruction des nerfs ou des fibres qui ſont les organes du toucher, le ſentiment de ce qu'on nomme ardeur ou douleur n'eſt point dans le corps qu'on nomme

me ardent ou brulant, il n'eſt que dans *le moi qui ſens*. Ce n'eſt donc dans ce corps que le mouvement de ſes parties dont l'effet ſe communique à mes organes, & l'ardeur ou la douleur n'eſt dans mes organes mêmes que le mouvement de leur parties. Ainſi un corps que j'appelle chaud, ardent, ou brulant, n'eſt qu'un corps dont les parties ſont agitées. Ainſi ce morceau de cire que je trouvois froid d'abord & dur, & que je ne trouve plus froid maintenant qu'il eſt mou, n'eſt que le même morceau dont les corſpuſcules qui par leur quantité & leur repos ſe ſoutenoient mutuellement, & qui maintenant ſont mis en mouvement de façon qu'ils gliſſent les uns ſur les autres à la faveur des pores qui ſe conſervent toujours entre eux. Car ſi ces pores étoient detruits, comme les corpuſcules qui font ce qu'on appelle de la cire perdroient alors la configuration qui les fait corps, la cire ſeroit alors détruite; elle deviendroit fumée ou cendre ou quelqu'autre choſe, ainſi qu'on le voit lorſqu'on detruit ces corpuſcules par le feu d'un fourneau Chimique ou, par le feu d'une mêche, à la deſtruction de laqu'elle ils contribuent par la leur propre.

Ainſi de même que la matiere n'eſt en ſoi ni lumiere ni tenebres, elle n'eſt en ſoi ni froid, ni chaud, ni ſec, ni humide ou graiſſeux: Ce ne ſont que des ſentimens qui reſultent à l'occaſion des corps, des indications par leſquelles l'Auteur de mon exiſtence a voulu que je connuſſe l'exiſtence de ce qui m'environne, les proprietés & les effets qui en reſultent. Car de même qu'il n'y a point d'autre cauſe de mon exiſtence que la volonte de cet être tout-puiſſant, il ne peut y avoir d'autre cauſe des proprietés de mon exiſtence; puiſque les proprietés d'un être ſont ce qui le conſtitue tel être, & par conſequent ne ſont pas diſtinctes de l'être même. Or cet être tout-puiſſant m'ayant créé un être ſenſible, j'ai donc la proprieté de ſentir ce qui me touche, ou immediatemant ou mediatemant conformément aux impreſſions que les choſes font ainſi ſur moi, & comme le plus petit être ſenſible peut ſentir tout ce qui l'environne, & comme le ſentiment n'eſt pas la choſe ſentie, mais celui de la manie-

maniere dont je la touche & dont je ſuis touché à ſon occaſion, ce qui differe doit m'affecter, me toucher differemment, & par conſequent me donner des ſentimens qui par leurs differences me faſſent connoitre les differences des choſes qui m'environnent, ce qui me met en état de diſtinguer la nature des unes & des autres par le raiſonnement, & connoitre ainſi celles qui ſont utiles à mon bien être ou celles qui y ſont nuiſibles. En quoi certes plus je conſidere tous les biens que je puis gouter par les choſes que je ſens & par la maniere dont je les ſens, & que je conſidere en même tems tous les malheurs où les hommes ſont engloutis au milieu d'un ſejour dont-ils pourroient faire un ſejour de delices, je ne puis m'empecher d'admirer la ſageſſe & la bonté du Créatur, & d'etre etonné de la deraiſon & de la corruption de l'Homme.

Puiſque j'ai trouvé qu'il y avoit dans la matiere une *durete abſolue*, je ne puis dire de la *durete relative* que ce que je dis de la chaleur ou du froid, qu'elle n'eſt qu'un ſentiment du rapport de mes forces avec *les corps que je touche*; parce que la dureté relative, n'eſt qu'un rapport de forces plus ou moins grandes, & qu'elle eſt une proprieté des corps, au lieu que la dureté abſolue eſt une proprieté de la matiere, auſſi eſſentielle à la matiere que l'etendue & que la diviſibilité. Car la matiere n'étant rien autre choſe qu'une union de parties infiniment ſolides, de leur ſolidité ſuit auſſi neceſſairement la dureté que l'etendue ou l'extenſion ſuit neceſſairement de l'addition des parties infiniment petites, & la diviſibilite de l'union de ces mêmes parties. Ainſi, quoique je ne puiſſe pas dire proprement parlant que la matiere ou les corps ſoient lumineux, colorés, tenebreux, froids, brulans, ſonores, odorans, (puiſque toutes ces pretendues qualités ne ſont que des manieres de connoitre les corps par des moyens qui ne ſont point les corps mêmes & auxquels ils ne font que concourir comme cauſes occaſionelles, que ce ne ſont que des indications de ce que les corps doivent être pour produire des effets qui me cauſent les ſentimens ou ſenſations de ce que j'appelle *Couleur*, *obſcurité*, *chaleur*,

leur, son, odeur, saveur), je puis dire proprement de la matiere qu'*elle est dure*, qu'*elle est dureté*, c'est-à-dire, que la dureté n'est point autre chose que le corps dur, que le sentiment que j'en ai est le sentiment de ce que la matiere ou le corps dur est en soi, & qu'il est en effet tel que je le sens; au lieu que le corps que je ne connois que par le Son ou celui que je ne connois que par la Couleur ne m'est connu tel qu'il est que par le jugement que je fais par des principes necessaires, c'est-à-dire, par des principes dont le contraire implique contradiction sur l'indication du sentiment que j'ai de Son & de Couleur.

CCCXII.

Observation.

PAr l'Attouchement, c'est-à-dire, par une action avec laquelle j'agis sur un corps, je puis donc en connoitre l'etendue, la forme, la figure, l'etat de la superficie âpre ou lice, la solidité ou les divers etats de dureté & de resistance, & ce *sensorium* direct m'en apprend plus que les autres sens: Mais il me reste encore une autre chose à examiner. J'ai trouvé en maniant ce morceau de cire qu'*il avoit du poids*, qu'*il falloit à mes doits une sorte de force pour le soutenir sans quoi il seroit tombé sur ma table.* Qu'est-ce que c'est que *d'avoir du poids?* C'est *être pesant* ou *avoir de la pesanteur*: C'est *peser*. Mais qu'est-ce que c'est que *peser*? J'etends ma main, je mets ce morceau de cire dessus; je sens que ma main est pressée par ce morceau de cire, desorte qu'il fait sur ma main ce que je faisois sur lui lorsqu'en le touchant je m'appercevois de sa dureté: Car pour connoitre sa resistance il falloit le toucher avec une sorte de pression, c'est-à-dire, il falloit que mes doits fussent non seulement auprès de lui, qu'il n'y eut aucune separation, mais qu'ils agissent sur lui, qu'ils voulussent être où il etoit. Ainsi, *presser un corps* c'est *agir sur lui pour prendre la place qu'il occupe*, à quoi on réussit quand il *cede*, c'est-à-dire, qu'*il a moins de force que ce qui le presse*, & à quoi on ne

réussit point quand la force de ce corps est superieure. Ainsi ce morceau de cire presse ma main; il agit donc sur ma main avec une force quelconque inferieure à celle de ma main, puisqu'il ne lui fait point changer de place, à quoi cependant il réussiroit si ma main avoit moins de force, ou que ce morceau de cire en eut d'avantage. Cette pression peut donc être regardée comme l'effet d'un corps pesant, ou comme l'effet de la pesanteur, ce qui est la même chose: on peut même dire mieux, & voilà *la pesanteur*, elle n'est *qu'une pression necessitée par la nature du corps même.* Lorsque je pose ma main sur un corps, je n'ai pas besoin d'agir, de faire le moindre effort pour le presser; au contraire, j'ai besoin d'effort pour ne le presser pas. Si je n'avois pas la force de soutenir ma main, elle feroit à l'égard du corps où elle seroit posée ce que fait ce morceau de cire sur ma main, elle peseroit sur ce corps; desorte que si ce corps n'avoit pas des parties assez solides pour faire une resistance egale ou superieure à la pression de ma main, ce corps cederoit sa place. *Le corps pesant* est donc un corps *qui ne peut se soutenir*, c'est-à dire, *qui n'a pas la force, la puissance, la proprieté d'agir, ni de s'elever, ni de rester dans la place où il est s'il n'est soutenu*; *mais, qui est forcé de tendre à un lieu quelconque jusqu'à ce qu'il trouve quelquechose qui l'arrête, & auquel par conséquent il faut pour qu'il ne tombe pas toujours une force quelconque qui le soutienne.* Mais d'où vient cette pesanteur, cette tendance, cette pression, cette impossibilité de s'elever de soi-même? Quand ces deux morceaux de cire sont unis ils pesent plus qu'un seul. Plus il y a de matiere plus il y a donc de pesanteur. Le vuide ne pese pas: Une grosse eponge très-poreuse ne pese pas autant qu'un petit morceau de plomb. La matiere est donc pesante par elle-même. Mais qu'est-ce que c'est que la Matiere? Un composé de semilles (1), c'est-à-dire, d'êtres infiniment petits & *infiniment solides*; c'est tout. Or, puisque leur addition fait la pesanteur, la *pesanteur* est donc *l'effet de la solidité*, qui par cela même qu'el-

(1) Obs. CCXCIX. & suiv.

qu'elle eſt ſolide preſſe ſur le vuide, qui étant infiniment penetrable cede toujours. Ainſi la peſanteur *n'eſt que l'effet de la ſolidité* qui fait l'eſſence de la Matiere, mais effet ſi neceſſaire que pour y reſiſter il faut toujours une force ſuperieure à quelque partie de matiere que ce ſoit. Comme on ne reconnoit dans *la matiere* (1) qu'*une union de ſemilles*, & dans *les corps* qu'*un arrangement de ſemilles mêlées de vuide*; il faut donc attribuer tout ce qu'on appelle les propriétés de la matiere à la ſolidité des ſemilles qui la compoſent: C'eſt de là que vient cette force aveugle, cette *force d'inertie* qui agit toujours; & il ne faut chercher la nature & les propriétés des corps que dans la diverſe union des ſemilles dont les principes des corps, c'eſt-à-dire, les atomes ſont formés. Il eſt evident, que puiſqu'il y a une multitude infinie de corps differens, les parties qui les compoſent doivent être infiniment differentes. Il eſt de même evident, qu'il y a la plus petite figure poſſible, de quelqu'eſpece de figure que Dieu puiſſe concevoir. Or, ce ſont des ſemilles arrangées pour former les petites figures, qui ne ſont pas corps, mais ces élemens des corps, qu'on appelle des *Atomes*, & dont tout l'Univers eſt formé.

Namque eadem Cœlum, Mare, Terras, Flumina, Solem
Conſtituunt; eadem Fruges, Arbuſta, Animantes:
Verum aliis, alioque modo, commixta moventur.
LUCRET. Lib. I.

CCCXIII.

Obſervation.

CE ſeroit un grand plaiſir que de rechercher ce que fait la peſanteur dans le Syſteme de l'Univers, auſſi bien que d'eſſayer à demêler quels doivent-être tels & tels Atomes pour former tels ou tels corps: Mais ce n'eſt pas ici le tems de s'y livrer. Il ne s'agit à preſent que de tacher de penetrer

(1) N. CCCVIII, CCCIX. & ſuiv.

trer la nature des choſes en general ſans entrer dans des details qui demanderoient des Traités particuliers.

Cependant une Obſervation ſe preſente naturellement qu'il eſt important d'examiner. S'il y avoit un être qui pût par un mouvement volontaire agir, ſauter, donner du mouvement à de la matiere, la faire contre ſa nature s'élever, & qu'on dit de cet être que *ce n'eſt qu'un être materiel*; ne feroit-ce pas rendre ce terme équivoque? Car, puiſqu'il eſt evident par la Raiſon & l'Experience, que la matiere n'a point de force active; que ſa preſſion, ſa reſiſtance ou peſanteur, ne viennent que de la ſolidité des ſemilles dont elle eſt compoſée; que ce n'eſt qu'*une force négative d'activité*, une *force d'inertie*, ainſi que le Chevalier NEWTON l'a très-bien nommée: Il eſt évident, qu'un être qui pourroit agir par lui-même & donner à la matiere des mouvemens contraires à ſa nature, en la faiſant s'elever malgré ſa peſanteur naturelle & ſe ſoutenir même en l'air malgré le poids qui l'attire en bas; *il eſt*, dis-je, *évident, qu'un tel être auroit des proprietés que la matiere n'auroit pas, & même des proprietés directement contradictoires*; d'où il reſulteroit (par les Principes No. CXXIII, CLXXIV, CCVI.) que cet être ſeroit neceſſairement d'une ſubſiſtance toute autre que celle des ſemilles dont la matiere eſt faite. Cela me porte à croire, que ceux qui diſent que l'Homme eſt compoſé de deux parties, d'une Ame qui n'eſt point matiere, d'un Corps qui n'eſt que matiere, pourroient bien avoir raiſon.

CCCXIV.

Obſervation.

JE n'examinerai pas ici, ſi ces animaux qui courent ou qui ſautent d'une maniere ſi ſurprenante qu'ils s'élevent & franchiſſent de très-grands eſpaces quoique la maſſe de leurs corps ſoit très-peſante; ni ſi ceux qu'on voit planer dans les airs très-longtems, ou s'elever ſi haut qu'on les perd de vûe, ou traverſer de vaſtes païs, quoique ce ſoit des

oiſeaux

oiſeaux de la grande eſpece, ſont de purs Automates que Dieu a faits avec tant d'art que, quoiqu'ils ne ſentent, ni n'entendent, ni ne voyent, la preſence d'un objet ou certain bruit les met en mouvement pour fuir ou approcher; de même qu'une mechanique interieure les fait auſſi agir ſans qu'ils le ſachent pour la conſervation de leur être. Dieu peut faire de pareilles machines ſans doute, qui ne feront rien que matiere, ainſi que le ſoutiennent les Carteſiens. Mais dans ce cas-là même, la matiere dont ces Automates feroient compoſés ne feroit muë, ni élevée, que par la force d'une mechanique qui paſſe toute intelligence & non point par une action volontaire. Je laiſſe donc cette queſtion & je reviens à moi.

Le Corps, du commun aveu de tous les Philoſophes, n'eſt qu'une matiere organiſée avec un art admirable. C'eſt une machine Hydraulique & Pneumatique qui a ſes mouvemens déterminés par la conſtruction, le poids, la meſure, & la qualité des liqueurs. Ces mouvemens ne dependent point de ma volonté, mais lorſque rien ne manque à cette machine, je puis à raiſon de ſa ſtructure, la faire agir ou l'empêcher d'agir. Je veux marcher, je marche, ainſi que je l'ai deja remarqué; je veux courir, je cours; je veux ſauter, je ſaute; je veux être dans l'inaction, j'y ſuis; mais ce qui eſt peut-être plus ſurprenant, je veux que mon bras ſe remuë & mon bras ſe met en mouvement & fera même, ſi je le veux, parcourir à un corps peſant un aſſez long eſpace.

Si moi qui veux, & qui ſuis ainſi obei, *n'etoit que matiere*, je ne differerois pas de mon corps; matiere comme lui, je n'aurois ni ſenſibilité, ni volonté, & par conſéquent nulle activité, par conſequent nul pouvoir d'agir en moi-même comme je le fais lorſque je reflechis, ni de mettre quelquechoſe en mouvement.

CCCXV.

VOus allez bien vite me dira-t-on. Qui vous a dit que Dieu n'a pas donné à la matiere la faculté de penser? Un Philosophe celebre qui a fait un gros Livre sur l'*Entendement Humain*, regarde la chose si possible qu'il la met en question. Je le sai, & j'en ai été surpris; d'autant plus que LOCKE reconnoit (1) que la solidité est une idée inseparable de celle du corps. Peut-on penser que la solidité, l'impenetrabilité, la dureté, ne soient pas contradictoires à la sensibilité, à la reflexion, à l'activité? Est-il possible qu'un être infiniment *solide* puisse être *sensible*, puisse penser, puisse agir en soi- même, & par un Acte de volonté, mettre en mouvement des corps de même nature que lui, & que leur pesanteur tenoit auparavant immobiles. Il est evident que ce qui est essentiellement solide est incapable d'agir par soi même. La chûte des corps ne vient que de l'incapacité de pouvoir agir. Ce n'est pas une Action, c'est un mouvement necessité tant qu'aucune force superieure ne s'y oppose pas, c'est un effet necessaire de la solidité par l'impuissance de faire autrement.

Or, puisque c'est un effet necessaire & necessité, il est donc contradictoire que le pouvoir d'agir autrement se trouve dans une être solide; & comme Dieu ne peut agir que conformément à la nature des choses, on peut dire, qu'il ne peut non plus faire penser un être dont la proprieté essentielle est la solidité, en faire un être actif, que faire qu'un cercle soit en même tems quarré.

Mais je sens qu'on peut donner une Demonstration plus précise de la distinction réelle de l'Ame & du Corps.

(1) Essai Philosophique sur l'Entendement Humain Liv. 2. Chap. XIII.

THEOREME.

L'Ame est une Substance differente de la Matiere.

Demonstration.

Lemme Premier.

LA Matiere n'est qu'un assemblage (*a*) d'êtres infiniment petits & infiniment solides. Cela est demontré par tout ce qui precede; & de leur petitesse & de leur solidité essentielle on ne peut rien tirer que la mobilité, l'impenetrabilité, la dureté, & l'indestructibilité, qui suivent necessairement de la nature de ces êtres.

Lemme Deuxieme.

LEs Corps ne sont que des composés d'Atomes (*b*) & de Vuide: Cela est aussi demontré.

Lemme Troisieme.

LE Composé n'est pas different des parties qui le composent. Il n'y a de difference entre les mêmes choses separées ou les mêmes choses unies, si ce n'est qu'elles sont separées ou qu'elles sont unies. Il en est de même de celles qui sont en repos ou de celles qui sont en mouvement: Les unes sont en repos, les autres sont en mouvement, voilà tout.

Lemme Quatrieme.

TOute proprieté suppose un être.

(*a*) N. CCXCIX. & suiv. CCVIII. & suiv.
(*b*) N. CCCIX. & suiv.

Corollaire.

AInsi la sensibilité, la reflexion, le jugement, la volonté, la puissance, supposent un être doué de toutes ces proprietés, un être intelligent & actif.

Si cet être est materiel, il faut, par le Lemme III, que les semilles dont il est composé soient des êtres sensibles, intelligens, & actifs, en un mot, des agens libres; & alors, toute la matiere de l'Univers n'est qu'un composé d'agens libres, desorte que le pied d'un mitte, que le plus petit grain de sable, qu'une petite particule d'air, sont composés de quelques millions d'agens libres, d'êtres sensibles & intelligens, ce qui est si absurde qu'on a honte de s'arrêter à pareilles discussions, l'infinie petitesse des semilles étant opposée à la multiplicité de sentimens & d'idées que nous pouvons avoir en même tems & à l'action sur soi-même qui les fait appercevoir, & leur extreme solidité étant de même opposée au sentiment & à l'activité. Or, des propriétes contradictoires supposant necessairement des êtres de nature differente (*a*), il suit necessairement, que l'être qui a la proprieté de sentir, de reflêchir, de vouloir, ne peut être une semille, ni un composé de semilles, ni par conséquent un être materiel, & que Dieu ne peut non plus faire penser une semille ou un composé de semilles, que faire qu'un Cercle soit en même tems quarré: Ce qu'il faloit demontrer.

THEOREME

L'Etre sensible n'est pas un être composé.

Demonstration.

SI l'etre sensible étoit composé, il faudroit que la composition fut necessaire à la sensibilité, à l'intelligence.

Par

(*a*) Th. CCVI.

Par le Lemme III. il faudroit que l'être ſenſible fut fait d'êtres ſenſibles intelligens: Ainſi ce qui ſent, ce qui penſe dans l'homme ne ſeroit pas *un*, mais *pluſieurs*; le particulier devroit parler comme les Rois dans leurs Declarations, dire *nous* & non pas *moi*.

Or, puiſque chacun des êtres qui entreroient dans la compoſition d'une être qui penſe ſeroient des êtres intelligens par leur nature, il faut convenir que la ſenſibilité, l'intelligence, n'exigent ni compoſition, ni pluralité; que l'unité ſeule ſuffit: Or, le *moi* ſeul ſuffit, & ce qui ſuffit n'exige rien de plus. *Je ſuis moi, c'eſt aſſez.*

Mais encore, c'eſt que ſi l'union ou arrangement quelconque de pluſieurs êtres etoit neceſſaire pour faire un être intelligent, puiſqu'un compoſé n'eſt point d'une nature differente des parties qui le compoſent, Dieu ne pourroit faire un être intelligent: Car s'il le faiſoit de parties inſenſibles non intelligentes, le compoſé ne ſeroit qu'un aſſemblage inſenſible & non intelligent. S'il le faiſoit d'êtres ſenſibles & intelligens, il auroit donc des êtres ſimples doués de ſenſibilité & d'intelligence: D'où il reſulte évidemment, que la compoſition ou multiplicité d'êtres n'eſt pas neceſſaire à la ſenſibilité, à l'intelligence, à la reflexion, au jugement, à la volonté, à l'activité: Il paroit au contraire, que la multiplicité ne pourroit qu'être nuiſible à l'exercice de toutes ces proprietés.

CCCXVI.

Remarque.

On trouve dans le Premier Tome des *Nouvelles de la Republique de Lettres* ce raiſonnement extrait par Bayle d'un Livre de l'Abbé de Dangeau (1).

„ Quand vous vous chauffez la main il eſt ſûr que „ vous

(1) IV. Dialogues. 1. Sur *l'Immortalité de l'Ame*. 2. Sur *l'Exiſtence de Dieu*. 3. Sur *la Providence*. 4. Sur *la Religion*. A Paris, chez Sebaſt. Martre Cramoiſy, 1686. in 12.

„ vous avez une ſorte de plaiſir. Si dans le même „ tems on approche de votre nez une Odeur agréa- „ bles, vous ſentez une autre eſpece de plaiſir. Si „ je vous demande lequel de ces deux plaiſirs vous „ plait d'avantage, vous me repondez c'eſt celui- „ ci, ou c'eſt celui-là. Vous comparez donc en- „ ſemble ces deux plaiſirs, & vous jugez d'eux „ en même tems. Si, après que vous vous êtes é- „ chauffé & que vous avez ſenti l'odeur, je vous „ fais voir un beau tableau du POUSSIN, ſi je vous „ fais entendre Mlle. ROCHOIS, ſi je vous fait man- „ ger un potage de TALBOT, n'eſt-il pas vray que „ vous pouvez dire lequel de tout ces plaiſirs à été „ le plus grand? Il faut donc que ce qui juge en „ vous ait reſſenti tout cela, ce même *vous* qui ju- „ ge connoit ſi un plaiſir des ſens eſt plus agréable „ qu'une ſpeculation, & choiſit entre ces deux „ choſes. Donc, le même principe que ſent les „ plaiſirs ſenſuels, ſent auſſi les ſpirituels, & juge, „ & veut. C'eſt une preuve manifeſte que votre „ nez ne ſent point l'odeur, & que votre main ne „ ſent point la chaleur. Car comme la main & le „ nez ſont deux choſes abſolument diſtinctes l'une „ de l'autre, il eſt auſſi impoſſible que l'une ſente „ ce que l'autre ſent, qu'il eſt impoſſible que nous „ ſentions dans cette chambre le plaiſir que ſentent „ preſentement ceux qui ſont à l'Opera. Il faut „ donc non ſeulement que vous qui ſentez l'Odeur „ & la Chaleur tout à la fois, ne ſoyez point le „ nez & la main; mais auſſi que ce ſoit une choſe „ où il n'y ait point pluſieurs partis; parce que, s'il „ y avoit pluſieurs parties, l'une ſentiroit la cha- „ leur pendant que l'autre ſentiroit l'Odeur, & „ l'on n'y trouveroit rien qui ſentît tout enſem- „ ble l'odeur & la chaleur, qui les comparât en- „ ſemble, & qui jugeât que l'une eſt plus agréable „ que l'autre. Il faut donc conclure de toute ne- „ ceſſité, que votre ame qui eſt le principe de vos „ ſentimens eſt une être ſimple; ſi elle eſt ſimple, „ elle eſt indiviſible; & ſi elle eſt indiviſible elle eſt „ immortelle, parcequ'il ne ſe fait point de deſ- „ truction naturellement que par la ſeparation des „ parties qui compoſent un tout. Ne me dites pas,

que

„ que chaque partie de l'ame reçoit ce que toutes „ les autres reçoivent. Car, si dans cette supposition votre ame avoit deux parties, il y auroit en „ vous deux choses qui sentiroient, qui jugeroient, „ &c.qui voudroient, sans qu'il vous en arrivât plus „ d'avantage que s'il n'y en avoit qu'une: D'où il „ s'ensuit que l'une d'elles seroit entierement inu„ tile, outre qu'un être qui peut réunir ensemble „ deux plaisirs, ou un plaisir, & une douleur, deux „ jugemens & deux volontés, doit-être necessaire„ ment indivisible.

On sait que Bayle qui se plaisoit plus à détruire qu'à édifier n'étoit pas homme à se contenter d'une Preuve que d'autres auroient même trouvé excellente. Voici ce qu'il pense de ce raisonnement: *On peut dire sans hyperbole*, dit-il, *que c'est une Demonstration aussi assurée que celles de Géometrie.*

CCCXVII.

Observation.

CEux qui prétendent que l'homme est composé de deux parties, d'un corps qui n'est que matiere, & d'une ame qui n'est point matiere, ont donc raison, & on trouve ainsi dans l'universalité des êtres une quatrieme substance, la *substance Divine*, la *substance spatieuse*, la *substance materielle*, & la *substance spirituelle.*

Mais que sera-ce que cette substance Spirituelle? Une substance toute differente de la Materielle, puisqu'elle a des proprietés qui y sont toutes contradictoires. Ainsi, elle n'est point solide, puisque la solidité est opposée à la sensibilité & à l'activité; elle n'est pas pesante, puisqu'elle n'est pas solide; elle n'a point de figure déterminée, parce qu'une figure déterminée suppose de la solidité; par la même raison elle n'est pas visible, parce qu'il faut de la solidité pour reflêchir la lumiere; enfin elle n'est point dure, parce que la dureté est opposée à la sensibilité, & que d'ailleurs elle suppose la solidité.

La substance spirituelle est simple, sensible, & active: Elle a en elle-même le principe de son action, &

con-

conſtitue un être qui a le pouvoir de ſentir de reflechir, de juger, de vouloir & d'agir, toutes proprietés negatives à celles de la matiere.

CCCXVIII.

ON peut dire que les Epicuriens qui en nioient l'exiſtence la reconnoiſſoient cependant par les raiſons mêmes qu'ils apportoient pour la faire croire impoſſible: Car ils reconnoiſſoient que l'Ame devoit être abſolument differente du corps, qu'elle devoit être immortelle & le corps periſſable, & qu'il étoit abſurde de croire que deux choſes ſi opposées puſſent ſe trouver unies.

Quippe etenim mortale æterno jungere, & una
Conſentire putare, & fungi mutua poſſe,
Deſipere eſt: quid enim diverſius eſſe putandum eſt,
Aut magis inter ſe disjunctum diſcrepitanſque,
Quam mortale quod eſt, immortali atque perenni
Junctum in concilio, ſævas tolerare procellas.
LUCRET. Lib. III.

Mais d'où avoient-ils l'idée d'un être ſi different de la matiere & dont l'exiſtence étoit impoſſible ſelon leur ſyſteme? N'étoit-ce pas le ſentiment de leur propre conſcience qui la leur donnoit? Non: Mais, ils en avoient entendu parler à d'autres Philoſophes & ſavoient que cela faiſoit une queſtion. Je le veux: Mais il faut avouer que ſi DEMOCRITE ou EPICURE avoient examiné la nature de nos idées & ce qui fait la certitude de nos connoiſſances, ils auroient vû que ne pouvant avoir d'idée que de choſes poſſibles ou neceſſaires, & l'exiſtence des ames etant impoſſible ſelon leur ſyſteme, il falloit que leur ſyſteme fut imparfait & que puiſqu'ils avoient l'idée d'une Ame, il falloit que l'exiſtence d'une ſubſtance ſpirituelle ne fut pas impoſſible (a), cela les auroit conduits à la neceſſité d'une puiſſance capable de la produire & leur auroit fait enſuité reformer les abſurdités qui rendent leur ſyſte

m

(a) N°. CCIII—CCIX—CCXIV. & ſuiv.

me ridicule, quoique le fonds Physique en soit vrai, c'est-à-dire, le Vuide & les Atomes. Mais les plus grands Philosophes ont négligé les fondemens d'où dépend la certitude de nos connoissances, leur ardeur pour l'établissement d'un systeme les a emportés, ils ont voulu y asservir la Nature, ils l'ont combattue au lieu de la suivre; & s'eloigner de la nature, c'est extravaguer & non pas philosopher.

Je ne sai pas si DESCARTES n'a point donné lieu de douter de l'existence d'une substance spirituelle lors même qu'il faisoit voir que lui qui pensoit n'étoit point matiere & que quand toute la matiere seroit detruite il ne laisseroit pas que d'exister. Les Epicuriens pensoient de même. Dans la supposition qu'il y eut des Ames dans l'universalité des êtres, ils les reconnoissoient pour des êtres simples. Il est vrai qu'ils concluoient de cela même qu'une Ame ne pouvoit être unie à un corps, parce qu'il falloit être un corps pour toucher & être touché, ainsi que le dit LUCRECE Liv. I.,

Tangere enim & tangi nisi corpus nulla potest res:

Au lieu que DESCARTES parle souvent de cette union & qu'il recherche même en quel endroit du corps l'Ame reside. Mais ne peut-on pas dire, que cette recherche est contraire à ses Principes, puisqu'il fait consister l'essence de l'Ame, dans la Pensée, comme celle de la Matiere dans l'Etendue? Croit-il qu'une chose qui n'a point d'Etendue puisse resider quelque part, & que ce ne soit pas détruire l'existence des êtres spirituels que de leur refuser l'etendue? Peut-on concevoir un être existant sans étendue, peut-on le sentir s'il n'est nulle part? J'en defi le plus déterminé Cartesien.

Voilà un erreur où DESCARTES a donné pour n'avoir pas suivi ses propres Principes sur la recherche de la verité. Voulant faire consister l'essence de la matiere dans l'Etendue, & voulant conserver l'existence de l'Ame, il n'a pas cru devoir lui accorder de l'etendue parce que c'étoit la rendre materielle. Ne croyant pas qu'il put y avoir deux sortes d'etendue, il a mieux aimé refuser à l'être spirituel un at-

tribut

tribut essentiel à tout ce qui existe; & sa Philosophie a été si universellement reçue qu'on a partout admis comme une verité indubitable *que tout ce qui étoit etendu étoit materiel:* ce qui a fait nier le Vuide & soutenir qu'un être spirituel n'avoit point d'Etendue, n'étoit dans aucun lieu, & plusieurs autres absurdités dont ces deux decisions de DESCARTES sont le fondement.

CCCXIX.

DIre qu'on ne peut avoir l'idée de deux Etendues n'est-ce pas dire qu'on ne peut avoir l'idée de deux etres? Comment avoir l'idée d'un être qui étant sans Etendue n'occupe aucun lieu & dont l'essence consiste dans quelquechose qui n'est rien de fixe & qui paroit plûtot un acte qu'une proprieté essentielle? L'idée de l'Etendue spacieuse n'est-elle pas differente de celle de l'etendue materielle? & si differente que ces deux idées sont absolument contradictoires, l'une étant celle d'une étendue *infiniment pénétrable*, l'autre celle d'une étendue *infiniment solide.* Ne peut-on avoir l'idée d'une étendue simple penetrable dans tous les points qu'on y peut imaginer, & l'idée d'une étendue composée de parties solides qui resiste dans tous les points qui la composent & la rendent divisible en consequence de l'autre, puisque sans le Vuide la Matiere seroit impenetrable? Ceux même qui nient l'Espace en ont pourtant l'idée: Ainsi on peut avoir l'idée de deux étendues. Dieu n'est nulle part parce qu'étant infini comme il est eternel il ne peut être borné par quelque chose de plus grand que lui, il ne peut occuper un lieu; mais etant un être infiniment existant, il existe en soi-même dans son inmensité qui est l'Etendue Divine, aussi differente de toute autre Etendue que Dieu l'est de tous les êtres qu'il a creés. Pourquoi l'Etre Spirituel sera-t-il donc privé d'Etendue?

CCCXX.

THEOREME

L'Etre ſpirituel a une Etendue propre à ſa nature.

Demonſtration.

L'Eſprit n'eſt point un être materiel puiſqu'il n'eſt point matiere (*a*), mais puiſqu'il eſt un être il a ſa ſubſtance propre & particuliere, nul être ne pouvant exiſter ſans ſa ſubſtance (*b*).

Il n'eſt point infini, il eſt donc en quelque part, ou il n'eſt nulle part. Suppoſer un être fini qui n'eſt nulle part, c'eſt ſuppoſer une abſurdité: Car il eſt contradictoire qu'on ſoit & qu'on ne ſoit pas, qu'on ſoit fini & qu'on ne ſoit pas borné, qu'on ſoit un être & qu'on ne ſoit pas dans l'univerſalité des êtres.

S'il eſt en quelque part il occupe donc le lieu où il eſt, & ſi ſa ſubſtance eſt telle qu'il ſoit un etre ſimple (*c*), il ne ſera pas borné il eſt vrai par des parties terminantes, mais il le ſera par l'être ou les êtres environnans, par l'être où il ſera contenu, puiſqu'il n'eſt pas infini; il occupera donc le lieu où il ſera, & par conſéquent aura une étendue quelconque: Ce qui étoit à demontrer.

C'eſt pourquoi preſque tous les Saints Peres ne pouvant concevoir, qu'un être puiſſe exiſter & n'être nulle part, & n'ayant pas fait aſſez d'attention à l'evidence de ce principe que *toutes proprietés contradictoires ſuppoſent des êtres differens*, ont mieux aimé dire que l'Ame quoiqu'immortelle & diſtincte du corps étoit cependant materielle, que de dire qu'elle n'avoit point d'Etendue, puisque ç'auroit été dire, qu'elle n'exiſtoit nulle part, & qu'un être ſans étendue ne peut être ni conçu ni imaginé.

Ainſi

(*a*) No. CVIII. (*b*) No. CCXCVI.
(*c*) No. CCXCIV.

Ainsi, n'en deplaise aux Carteſiens, comme je ſuis ſûr que *moi qui penſe, je ſuis où je ſuis, & que je ne ſuis point nulle part*, je dis ſans parler des autres proprietés en quoi des êtres peuvent eſſentiellement differer, que ſi la penſée eſt l'attribut eſſentiel de l'eſprit, l'eſprit ou l'être penſant ne differe de l'être qui ne penſe pas, que parce qu'etant d'une ſubſtance eſſentiellement differente l'un a *l'Etendue* moins *la Penſée, & l'autre l'Etendue* plus *la Penſée*, étendues néanmoins très-differentes, parce que l'Etendue d'un être conſiſte dans la réalité de ſa ſubſtance, que l'Etendue Materielle n'eſt qu'un compoſé de ſemilles infiniment ſolides & (*a*) que l'Etendue ſpirituelle a pour proprietés eſſentielles la ſenſibilité & l'activité qui ſont oppoſées à la ſolidité.

Si on demande, de quelle figure, de quelle forme ſera l'Etendue ſpirituelle? Ne peut-on pas repondre, que par ſa nature, qui n'eſt ni ſolide ni compoſée de parties, il eſt contradictoire qu'elle ait une figure ou une forme déterminée; quoiqu'étant un être borné la quantité de ſa ſubſtance ou étendue ſoit limitée: Car il eſt evident qu'il n'y a que ce qui eſt ſolide qui puiſſe avoir une forme conſtante; mais que par cela même que l'Ame eſt un être ſenſible & actif, ſa forme varie ſelon les differens états où il ſe trouve, autre lorſqu'il ne fait que ſentir, autre lorſqu'il reflechit & qu'il rentre en ſoi-même, expreſſion que le ſentiment a dicté, autre lorſqu'il juge, ou qu'il ſuſpend ſon jugement; different lorſqu'il a du plaiſir ou qu'il ſouffre de la douleur, qu'il a de l'averſion, de l'amour, ou qu'il eſt dans une grande ſerenité, ou qu'il eſt agité par l'inquietude, ou la colere, expreſſion qui vient encore du ſentiment.

Qu'y a-t-il dans tout ceci d'impoſſible, & qui ne ſoit au contraire très-conforme à la nature d'un etre ſenſible & actif? Comment peut-il être ſenſible & actif s'il a une forme determinée? Et comment peut-il avoir une forme fixe & determinée s'il n'eſt pas un être ſolide.

Eſt-il plus difficile de concevoir un être dont la ſub-

(*a*) Theo. CCVI.

fubftance limitée à telle quantité eft fenfible & active & capable de recevoir ou de fe donner diverfes formes felon les divers états où elle fe trouve ou veut fe trouver, que de concevoir l'exiftence d'un être borné *qui n'a point d'etendue & qui n'eft nulle part*? N'avons-nous pas dans le corps même une fimilitude de cette varieté de formes felon les diverfes manieres dont il eft affecté, quoique fon état effentiel foit toujours le même? Son état poffible ne varie-t-il pas, tantôt debout, tantôt affis, tantôt couché? Les fentimens interieurs ne fe peignent-ils pas dans les yeux, dans l'air du vifage? Comment une être pourroit-il être actif s'il etoit folide? Et s'il n'eft pas folide, comment ne prendroit-il pas diverfes formes lorfquil agit diverfement.

CCCXXI.

Obfervation.

DIre que *l'Ame privée d'étendue n'eft en aucun lieu*, n'eft pas la feule chofe deraifonnable que la fauffe decifion de DESCARTES fur l'effence de la Matiere & de l'Ame l'a engagé à foutenir. Un être ne pouvant exifter fans fes proprietés effentielles, puifqu'elles ne font autres que lui même, l'Ame, dont DESCARTES fait confifter l'effence dans la penfée, doit par conféquent toujours penfer. C'eft auffi ce que foutiennent ce Philofophe & fes Sectateurs. Mais n'eft-ce pas une autre abfurdité, contraire à la Raifon & à l'Experience.

La penfée ne peut être une proprieté effentielle, autrement il faudroit dire que l'effence de l'Ame change à chaqu'inftant & que cette effence fe trouve fouvent très-compofée, rien n'étant plus varié ni quelquefois plus abondant que la diverfité de nos penfées.

La Penfée n'eft *qu'une reflexion fur des fentimens que l'efprit examine & compare*; elle n'eft donc que *l'effet* de la fenfibilité & de l'activité. Or, un effet n'eft point une proprieté effentielle; il en fuppofe feulement une, capable de le produire; & *la proprieté*

de pouvoir penſer ſuffit donc pour faire un Etre penſant, pour être un Etre ſpirituel. Je dis, que *la proprieté de pouvoir penſer ſuffit, ſans qu'il ſoit beſoin que ce pouvoir ſoit mis en oeuvre; & quand un être qui par ſa Nature ſeroit ſenſible & actif, n'exerceroit ni ſa ſenſibilité, ni ſon activité, il ne laiſſeroit pas toujours d'être ce qu'il eſt, capable de ſentir & d'agir*, & cela ſuffit pour le diſtinguer eſſentiellement de tout être materiel.

La Raiſon nous le dit & l'Experience nous y confirme malgré la deciſion de DESCARTES & des Carteſiens: Car aſſurément nous ne penſons pas toujours. Nous ne pouvons penſer ſans ſentir que nous penſons. Si nous penſons toujours ſans la moindre ſuſpenſion, nous ſentons par conſéquent ſans la moindre ſnſpenſion que nous penſons. Nous pouvons bien oublier pluſieurs de nos penſées, mais l'actualité qui eſt preſente nous doit toujours faire ſentir que nous penſons. Or on ſait, non ſeulement qu'il y a des maladies qui font perdre tout ſentiment, mais qu'un profond ſommeil nous en prive: Et en effet s'il ne nous en privoit pas nous ne dormirions point. Qu'on y faſſe bien attention, ce n'eſt pas le corps qui dort, c'eſt l'ame. Le corps ne dort ni ne veille. Il agit ou ſe repoſe, mais ſans ſentir qu'il agit ou qu'il ſe repoſe, non plus qu'une montre qui va ou une montre qu'on a oublié de remonter. C'eſt l'Horlogeur qui s'en apperçoit, mais la montre n'en fait rien.

Qu'eſt-ce que le Sommeil? C'eſt en termes figurés *le frere de la mort*, c'eſt à-dire en termes ſimples, *la ſuſpenſion de toute action*. Or le Sommeil eſt fait ſans doute pour conſerver ou retablir les forces du corps, ou cuire des humeurs nuiſibles. L'envie de dormir eſt un beſoin qui porte l'Ame à faire repoſer le corps, comme le beſoin de la ſoif la porte à le faire boire; mais il y a cette difference, que par la liqueur dont elle arroſe le corps elle ſe delivre du ſentiment facheux de la ſoif, mais qu'elle ne ſe delivre pas du ſentiment facheux du beſoin de ſommeil en mettant le corps en repos, il faut qu'elle s'y mette elle-même. Or le repos de l'Ame c'eſt de ne penſer à rien. Mettez le corps dans l'état le plus com-

commode pour se reposer, tant que vous serez occupé de quelquechose vous ne dormirez assurément pas. Le Sommeil est le seul moyen qu'il y ait pour delivrer l'Ame du sentiment facheux du besoin de sommeil; elle le sent tant qu'elle ne dort pas, ce n'est que par la suspension de tout sentiment & de toute pensée qu'elle peut se delivrer de l'envie de dormir, sentiment facheux quand on y resiste, agréable quand on se le procure. C'est donc l'Ame qui dort, & dormir c'est ne penser à rien. Cela est si vrai, que lorsqu'on ne dort pas d'un bon sommeil on rêve & qu'on sent quelquefois qu'on rêve jusqu'à se dire à soi-même qu'on rêve. On se souvient quelquefois de ses rêves, quelquefois on se souvient seulement qu'on a revé. Mais si l'Ame pense toujours, pourquoi rêve-t-elle? Qu'un homme se propose en se mettant au lit de s'appliquer pendant la nuit à la solution de quelque Probleme, je demande au Cartesien, si cet homme aura dormi, s'il a passé la nuit à trouver cette solution? Si la Pensée fait l'essence de l'Ame, elle ne peut jamais être fatiguée de penser; & tout objet doit lui être egal, puisque penser pour penser ce n'est toujours que penser. Pourquoi néanmoins se trouve-t-on fatigué après certaines meditations? C'est qu'une profonde meditation suspend la respiration & le cours des esprits. En ce cas il faut que l'Ame pour faire de pareilles méditations prenne le tems que le corps est dans un profond sommeil, il ne s'en appercevra pas.

CCCXXII.

EN verité les absurdités qui suivent des deux decisions de DESCARTES sur l'essence de la Matiere & de l'Esprit devoient bien lui faire penser que les deux suppositions qui l'y avoient conduit étoient mal fondées ou que les conclusions qu'il en tiroit n'etoient pas justes. Rien ne doit inspirer plus de mefiance dans la Recherche de la Verité que de

voir un si bon esprit, un esprit naturellement si Philosophe, donner dès ses premieres recherches dans deux erreurs qui deviennent le fondement de toute sa Philosophie, & qui nous ont privé des grands progrès que cet excellent homme auroit fait s'il avoit été exact à suivre sa propre methode.

Dès qu'il établissoit que l'essence de la Matiere consistoit dans l'Etendue & qu'ainsi tout ce qui étoit etendu étoit materiel, la Religion l'obligeoit à dire que l'Ame n'avoit point d'Etendue; & ceux qui avec de la Religion ont embrassé sa Philosophie ont été forcés de dire la même chose. Mais ceux qui affectent un peu de Pyrrhonisme & qui, munis de quelques objections bonnes ou mauvaises, croyent se faire passer pour des Esprits d'autant plus superieurs qu'ils combattent les verités les plus sensibles, se sont moqués d'un être qui n'ayant point d'etendue n'existoit nulle part, ou ont soupçonné, en voyant la contradiction qu'il y a à rechercher après cette decision où il reside, que DESCARTES n'en avoit reconnu l'existence que pour se mettre à l'abri des Theologiens; dès lors ces pretendus Grands Esprits se sont crus bien forts pour soutenir que l'Ame n'étoit point un être different du corps, mais qu'elle consistoit seulement dans les mouvemens de la mechanique du corps, comme si des mouvemens pouvoient être des Etres qui eussent des propriétés, qu'un mouvement put sentir, put avoir une idée, une volonté. Mais sans songer à cela ils appelloient à leur secours le grand raisonnement qui fait impression sur tant de gens qu'il y en a qui admettent la distinction de l'Ame & du Corps & qui pretendent qu'on ne peut la prouver ni la croire que par les lumieres d'une Revelation Divine: Voici ce grand Argument.

„ L'Ame n'est point etendue, car elle seroit ma-
„ tiere. N'ayant point d'étendue, elle n'est nulle
„ part: Car si elle étoit quelque part, elle occupe-
„ roit un lieu & auroit par conséquent une Eten-
„ due quelconque. Or on ne conçoit pas qu'un être
„ qui n'est nulle part existe. L'Ame n'est donc rien
„ qu'un resultat de la mechanique du corps, ce qui

„ est

„ eſt ſi vrai qu'il y a des maladies où on ne ſent „ rien, d'autres où on penſe extravagamment, fu- „ rieuſement, qu'en un mot l'Ame ſe ſent de tous „ les divers états de bien & de mal où le corps ſe „ trouve.

„ Cette fiere Raiſon, dont on fait tant de bruit,
„ Contre les Paſſions n'eſt pas un ſûr remede;
„ Un peu de Vin la trouble, un Enfant la ſeduit:

Des Houlieres.

„ Et non ſeulement la diſpoſition où eſt le corps „ influe ſur l'état de l'Ame, mais l'etat de ce qu'on „ appelle *Ame* influe auſſi ſur l'etat du corps. Un „ homme dont l'Orgueil ſe trouve bleſſé, un hom- „ me qui aura manqué à quelquechoſe qu'il auroit „ dû faire, ou qui en aura fait qu'il ne devoit pas fai- „ re, en aura quelquefois de ſi cuiſans regrets que „ toute l'économie de ſon corps en ſera troublée, „ ſa ſanté même alterée. D'ailleurs, ne voit-on pas „ que l'Eſprit croit avec le corps, & qu'il s'affoiblit „ avec le corps?

„ Comment cela ſe peut-il faire, ajoutent-ils, ſi „ l'Ame & le Corps ſont deux Etres ſi differens que „ l'union en eſt inconcevable, ſi inconcevable que „ les Malbranchiſtes, eſpece de Carteſiens, établiſ- „ ſent Dieu pour être le lien de l'un & de l'autre, „ deſorte que c'eſt Dieu qui donne à l'Ame les ſen- „ timens qu'elle reçoit à l'occaſion du corps & qui „ remue le corps ſelon la volonté de l'Ame?

Je ne m'arrêterai point à faire voir, que cette imagination du P. Malbranche viſe beaucoup à l'impieté. Mais c'eſt une ſuite de la deciſion de Descartes ſur la nature de l'Ame, accomodée au deſſein du P. Malbranche. Un être qui ſeroit privé d'étendue, ſi la choſe étoit poſſible, n'en pourroit toucher un autre, ni être touché; ainſi il n'eſt pas étonnant que l'union de l'Ame & du Corps ſoit une choſe inconcevable. Mais ſi Descartes, qui veut qu'on ne decide que ſur des idées claires, eut fait attention que non ſeulement il n'avoit point

d'idées claires, mais qu'il n'en avoit point du tout, lorſqu'il parloit d'un être ſans Etendue & d'un être borné qui n'étoit nulle part; il ſe feroit trouvé forcé de reconnoitre que l'être penſant ou n'exiſte pas ou qu'il eſt étendu à raiſon de ſa ſubſtance, l'Etendue étant l'attribut inſeparable de l'être, à raiſon de ce qu'il eſt, ainſi qu'on l'a deja remarqué, Etendue *materielle* ſi l'Etre eſt materiel, *ſpirituelle* ſi l'Etre eſt ſpirituel, *pénétrable* ſi c'eſt la ſubſtance ſpatieuſe, *immenſe* ſi c'eſt la ſubſtance Divine: Alors DESCARTES auroit vû, que rien n'eſt plus facile à comprendre que cette union de l'Ame & du Corps, & le P. MALEBRANCHE n'auroit pas fait de Dieu un Machiniſte ſi peu habile que ſon ouvrage ne peut aller ſi l'ouvrier ne le fait mouvoir.

CCCXXIII.

FAiſons d'abord cette attention, que *la penſée* n'étant que l'effet de la *ſenſibilité* & de *l'activité*, il faut dire pour bien definir l'*Etre ſpirituel*, que *c'eſt un Etre ſenſible & actif*, parce que c'eſt de la ſenſibilité & de l'activité, que derivent toutes ſes autres proprietés. C'eſt par là qu'il reçoit les ſentimens dont il forme ſes idées; c'eſt par là qu'il les compare, qu'il juge, qu'il veut. Enfin s'il n'étoit pas *ſenſible* il ne ſeroit point, & ce terme ſeul pourroit ſuffire à ſa definition.

Je demande enſuite, ce que c'eſt que *l'union de deux choſes*? C'eſt ſans doute lorſque leur ſituation eſt telle qu'elles ſe touchent immediatement. Or, puiſque l'Etre ſpirituel exiſte en quelque part, il touche ce qui l'environne immediatement, quelque choſe que ce ſoit. Car ce n'eſt pas la Nature des êtres qui fait qu'ils ſe touchent, c'eſt leur approximation, leur ſituation. Que l'Ame ſe trouve donc placée dans le Cerveau immediatement où ſe rapportent tous les mouvemens de ce qui ſe paſſe dans le corps, & qu'active elle y puiſſe même parcourir l'endroit où vraiſemblablement ſe conſervent les tra-

traces des impreſſions qu'elle a reçûes, elle recevra alors à l'occaſion de tels ou tels mouvemens tous les ſentimens qu'elle doit recevoir ſelon l'inſtitution du Créateur, & retrouvera même ceux qu'elle aura reçus autrefois; & comme cette union l'aſſervit à recevoir divers ſentimens involontaires, elle la met auſſi en état de communiquer au corps ſa volonté & de le faire agir en conſequence. Quoi de plus ſimple, & de plus conforme à ce que nous ſentons lorſque nous rentrons en nous-mêmes? Mais d'un faux principe ſuivent diverſes abſurdités qu'il faut ſubſtituer aux conſéquences ſimples & vraies des principes qui le ſont eux-mêmes.

CCCXXIV.

EN reconnoiſſant, comme on ne peut je croi s'empêcher de le reconnoitre, que la nature de l'Ame conſiſte dans *la ſenſibilité* & dans *l'activité*, il eſt aiſé d'expliquer ce que ſont nos Idées, & de voir combien les Philoſophes on dit de choſes frivoles pour ne pas dire ridicules lors'qu'ils ont voulu traiter de la nature des Idées.

Il eſt de même aiſé de reſoudre la queſtion ſur les *Idées innées*, touchant laquelle LOCKE a donné un ſi long, je n'oſe dire un ſi ennuieux Chapitre, dans ſon *Traité de l'Entendement Humain.* Cependant je croi qu'on pourroit le dire ſans l'offenſer. Ce Chapitre eſt long & doit par conſéquent être fort ennuieux, parce que ceux qui ſoutiennent les Idées innées, LOCKE qui les rejette, & ceux qui en liſent la diſcuſſion, ont de la peine à ſe mettre au fait de ce dont il s'agit.

CCCXXV.

CEux qui ſoutiennent les Idées innées diſent, que *ce ſont des idées que nous avons dès notre naiſſance,*

des idées *qui ſont en nous*. Mais qu'eſt-ce que cela ſignifie? Les idées ſont-elles de petits êtres qui accompagnent l'Ame, ainſi que des Philoſophes l'ont prétendu, ou ſont-elles des traces que les eſprits animaux forment neceſſairement dans le cerveau & qui agiſſent ſur l'Ame? Mais quand cela feroit, ſi je ne ſens point l'action de ces traces ou la préſence de ces idées, cela eſt pour moi comme ſi cela n'étoit pas; & tout ce que ces traces ou ces idées peuvent me faire connoitre me reſtant inconnu, puis-je dire que j'en ai l'idée? On n'a point l'idée d'une choſe quand on ne ſait point qu'on en a l'idée. C'eſt ce que diſent ceux qui rejettent les Idées innées.

D'un autre coté il eſt certain (*a*), que les Mots n'étant que les ſignes arbitraires de nos idées, les idées ſont avant les mots qui les ſignifient, & qu'ainſi les mots ſuppoſent des idées antecedentes.

Il eſt de même certain (*b*), qu'on ne peut donner d'idée qu'en montrant la choſe qu'on veut faire connoitre, mais que cela ne regarde que les choſes qui ont des formes & des couleurs (*c*), & que ne pouvant préſenter par aucune forme ni couleur les choſes purement intellectuelles on ne peut en donner d'idée. On aura beau ſe ſervir de termes pour les expliquer. Si les termes ne ſont pas entendus on parlera en vain, & s'ils ſont entendus on en a donc les idées, & de plus on eſt inſtruit de la convention qui fait que les mots ſont les ſignes de telles ou de telles idees. Si donc un homme à qui on parle entend ce qu'on lui dit, il en a en ſoi l'idée, on ne fait par ſes paroles que l'avertir d'y faire attention; ce qu'il fait au commencement lorsque par les mots qu'il entend il juge du ſens que doivent avoir ceux qu'il n'entend pas & qu'il entend après en avoir deviné la ſignification par des conſequences neceſſaires; Voilà comment s'appren-

(*a*) Chap. II Obſ. LX.
(*b*) Rem. LXVI, LXVIII, —LXIX.
(*c*) Obſ. LXXVI.

prennent les Langues. Mais il faut donc que les idées ſoient en nous, nous avons donc des idées innées, concluent ceux qui les ſoutiennent. Mais comment peut-on avoir des idées ſans ſavoir qu'on les a, demandent toujours ceux que les rejettent? Peut-on avoir l'idée d'une choſe & ignorer la choſe dont elle eſt l'idée? Si on a l'idée innée de Dieu, continuent-ils, ainſi que le pretendent ceux qui veulent des idées innées, pourquoi les hommes penſent-ils ſi differemment de la Divinité?

Si ceux qui ſoutiennent les idées innées avoient fait reflexion que l'idée devant être conforme à la choſe dont elle eſt l'idée (*a*), une idée n'eſt par conſequent que le *ſentiment diſtinct d'une choſe* (*b*) & que quoiqu'on diſe *une idée confuſe* au lieu de dire un *ſentiment peu diſtinct ou confus* (*c*), ce n'eſt qu'un abus de terme, puiſqu'une idée confuſe n'eſt l'idée de rien de diſtinct & n'eſt conforme à aucune choſe parce que les choſes ſont ce qu'elles ſont & telles qu'elles ſont (*d*); s'ils avoient remarqué que la penſée n'eſt qu'une conſideration, qu'une attention ſur les ſentimens ou ſur les idées, qu'elle n'eſt point une proprieté eſſentielle de l'Ame, mais ſeulement une action, une operation de l'Ame, comme le marcher n'eſt pas une proprieté eſſentielle au corps mais une faculté du corps; ils n'auroient pas dit que les hommes avoient des idées innées, & n'auroient pas ſoutenu par exemple que l'idée de Dieu en étoit une. Mais en faiſant attention que les proprietés eſſentielles à l'Ame ſont la ſenſibilité & l'activité, de ſorte qu'elle ſent tout ce qui la touche immediatement, où mediatement d'où naiſſent ſes ſentimens confus, & que par la reflexion (*e*) ſur les ſentimens elle peut les diſtinguer les uns des autres & avoir ainſi des idées; ils auroient dit ſeulement que tout homme avoit naturellement en ſoi tout ce qu'il falloit pour avoir les vraies

(*a*) N. LXXXIX. (*b*) Rem. CXXVII.
(*c*) Rem. CXXIX. (*d*) Obſ. LXXXIX.
(*e*) N. CXXVII.

vraies idées des connoiſſances qui peuvent être communes à tous les hommes & ſur tout celle de Dieu à laquelle tout rappelle l'homme: C'eſt auſſi je croi ce qu'ils ont voulu dire par *idée innée*. Ainſi, ſi ceux qui rejettent les idées innées euſſent fait de même attention à la nature de l'Eſprit, ils auroient conclu qu'il y avoit des idées innées s'il ſuffiſoit d'entendre par ces termes, que *l'homme avoit en lui tous les ſentimens d'où viennent les idées*, & ils ſeroient convenus que ſi tous les hommes penſent ſi differemment & ſurtout de la Divinité, ce n'eſt pas qu'ils n'ayent tous naturellement en eux-mêmes les ſentimens neceſſaires pour penſer juſte, mais que le deffaut d'attention à ces ſentimens, les laiſſe dans la confuſion dont une fauſſe Autorité, les Paſſions ou le Prejugé profitent pour les corrompre. Ainſi la Diſpute ſur les Idées innées ſe reduit à une Diſpute de mots. Un homme qu'on mettroit en poſſeſſion d'une belle Bibliotheque auroit tous les livres dont elle ſeroit composée, cependant s'il ne les examinoit pas, ces livres ſeroient pour lui comme s'il ne les avoit pas, quoiqu'il les eut.

CCCXXVI.

Remarque.

IL eſt vrai cependant, que ceux qui rejettent les idées innées ne conviennent pas que nous ayons en nous les ſentimens dont la diſtinction fait les idées; & LOCKE lui-même eſt de cette opinion. Mais cela eſt inſoutenable par ce qui a été remarqué ſur l'intelligence des termes (*a*), & ſur certaines idées que leurs contradictoires ou leurs correlatives ſuppoſent & que rien ne peut donner que le ſentiment interieur de la choſe même. L'opinion de LOCKE ne vient que de n'avoir pas fait aſſez d'attention à la nature de l'Ame qu'on a ſuppoſée ou materielle ou ſans etendue, & dont on a fait conſiſter l'eſſence dans la Penſée. Mais dès qu'il eſt contra-

(*a*) N. LXVIII—LXXI, LXXV.

contradictoire que l'Ame ſoit materielle, & qu'un être quel qu'il ſoit n'ait pas une etendue quelconque, que d'ailleurs on reconnoit que l'eſſence de l'Ame conſiſte dans la ſenſibilité & l'activité d'où reſultent toutes ſes autres proprietés; on verra clairement que l'Ame ayant ſa place dans l'Univerſalité des choſes, ſi elle eſt unie au corps elle aura le ſentiment de la matiere, & en même tems celui de l'eſpace, puiſque l'eſpace etendu par tout eſt neceſſaire & au mouvement & à la formation de tous les corps, & il n'eſt pas neceſſaire qu'elle ſoit unie à la ſubſtance divine pour avoir le ſentiment des attributs de la Divinité, parce que l'eſpace peut lui ſervir de *ſenſorium* pour avoir le ſentiment de l'être infiniment parfait, ainſi que l'eſpace peut ſervir à Dieu même de *ſenſorium* pour connoitre tout ce qui ſe paſſe dans l'Univers. Si l'homme ne s'applique pas à diſtinguer les ſentimens avec exactitude, il reſtera toujours dans l'obſcurité & dans l'ignorance, il n'aura point d'idée, il n'aura que des ſentimens confus; mais s'il examine ces ſentimens avec attention, que ſecouant le joug de l'Autorité humaine, des Paſſions & des Préjugés, il ne joigne, ni ne ſepare aucune idée que lorsqu'il y ſera forcé par la neceſſité de l'evidence, il aura alors des idées claires & diſtinctes qui deviendront les ſources fecondes & lumineuſes de la connoiſſance d'une infinité de verités, il les trouvera en ſoi-même, dans le *domicile de ſes penſées*, pour me ſervir de l'expreſſion de *Saint* AUGUSTIN, où la Verité qui eſt de tout Païs parle un langage qui n'eſt compoſé ni de ſons, ni de ſyllabes, mais qui eſt également intelligible à tous les hommes. *Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec Barbara Veritas, ſine oris & linguæ organis, ſine ſtrepitu ſyllabarum*: & ces idées ſeront conformes à celles de tous les hommes qui feront un bon uſage de leur raiſon en ne voulant que l'evidence pour les aſſurer

De ce vrai dont tous les Eſprits
Ont en eux-mêmes les ſemences,

Qu'on ne cultive pas & que l'on eſt ſurpris
De trouver vrai quand on y penſe.
La Motte, *Fab.* 8. *Liv.* I.

Il n'eſt donc neceſſaire de dire qu'*on voit tout en Dieu* que dans le Syſteme du P. Malbranche, mais non dans celui de la Nature, puisqu'il ſuffit d'être ſenſible & actif pour pouvoir mieux voir & plus de choſes que le P. Malbranche n'en a vu.

CCCXXVII.

Cependant je n'ai rien repondu touchant la difficulté tirée de la dépendance mutuelle de l'Ame & du Corps. Cette dependance eſt bien conſiderable ſans doute, il y a peu d'hommes qui ne l'ayent éprouvée, ſoit dans les paſſions, ſoit dans les maladies. Elle eſt telle qu'il faut être bien convaincu par l'Evidence, ou bien penetré de la crainte qu'inſpire la Religion, pour ne pas alors ſe laiſſer aller à croire que l'Ame & le Corps ne ſont qu'une même choſe.

Ces fureurs, ces extravagances, ces viſions, ces alienations de l'eſprit, cet abattement douloureux, la perte de la memoire, les inquietudes, les angoiſſes, les alterations de toute la machine, lesquelles paſſent juſques dans l'Ame, ou les Paſſions de l'Ame qui alterent toute la machine; les diverſes façons de penſer dans la ſanté ou dans la maladie, dans l'agitation ou dans la ſérénité, cauſent du moins quelques doutes ſur la diſtinction réelle de l'Ame & du Corps. On a peine à croire qu'une ſi grande dependance, qu'une union ſi etroite puiſſe ſe trouver entre deux êtres diſtincts, & celui même qui en eſt convaincu a beſoin de ſe dire ſouvent pour diſſiper ces doutes, *mais moi qui ſens toutes ces choſes je ne ſuis pas ce qui me les fait ſentir, ce qui agit ſur moi & qui par ſon action ou par ſon obſtruction ou ſa diſſipation me reduit en cet etat, ne ſent pas ce que je ſens, non*

plus que le feu ne ſent pas l'ardeur qui me brule lorſque j'en ſuis trop près: C'eſt moi ſeul qui ſens, je ne ſuis ni mon ſang qui eſt inſenſible, ni les humeurs qui le ſont de même.

Une comparaiſon qui me paroit auſſi ſenſible que juſte repondra je croi à cette difficulté, quoiqu'il ne ſoit pas neceſſaire de repondre à une difficulté quand la choſe eſt demontrée.

Je ſuppoſe un Pilote qui monte un Vaiſſeau pour un voyage de long cours, il a divers matelots ſous ſes ordres; ce ſont les eſprits animaux du vaiſſeau dont il eſt l'Ame, il leur commande, ils obéiſſent à ſa voix, ils apareillent, ils partent; le pilote ordonne la manœuvre neceſſaire pour prendre le vent ou pour le conſerver; la mer eſt ſans vagues, le ciel ſans nuages, le vent doux & favorable, le vaiſſeau gouverne bien & ſans peine; il ne ſe peut que le pilote ne goute du plaiſir dans le commencement de cette navigation, il jouit longtems de ce plaiſir, tout le favoriſe.

Cependant le vent ceſſe tout à coup, un calme parfait ſuccede & dure presque la moitié d'un mois, l'eau de la mer eſt comme de l'huile, un ſoleil ardent darde à plomb ſes rayons, le gouvernail eſt inutile & les voiles ne peuvent ſervir qu'à faire de l'ombre; le plaiſir s'évanouit alors, l'ennui prend ſa place, & avec l'ennui la crainte qu'un ſi long calme ne ſoit ſuivi de quelque tempête.

En effet le Ciel ſe couvre de nuages, l'air s'obſcurcit, le vent ſe leve & devient furieux, & bientot on voit les vagues blanchiſſantes accourir de toutes parts & venir ſe briſer contre le vaiſſeau; elles l'agitent ſi rudement qu'elles l'engloutiroient s'il étoit moins grand, & qu'elles l'ouvriroient s'il étoit d'une moins bonne conſtruction; le Pilote peut à peine tenir le gouvernail, & quelqu'effort qu'il faſſe il ne peut ſoutenir ſon vaiſſeau contre la mer & le vent; pour comble de malheur il eſt porté dans un courant qui l'entraine loin de ſa route & qu'il ne peut refouler lors même que la tempete eſt finie. Que faire? Il eſt dans ce vaiſſeau. Il eſt vrai qu'il le gouverne à ſa volonté quand il n'eſt point

point maitrifé par les vents ni les flots, mais il en doit fouffrir tous les inconveniens lorsque leur force eft fuperieure à la fienne & à tout l'art de la manœuvre.

Lors même que le Pilote vogue avec le meilleur vent, peut-il s'empêcher de fentir les moindres mouvemens de ce vaiffeau? Non: Il y eft uni, il faut qu'il fente ce qui s'y paffe, qu'il y effuye jufqu'au desagrément des vapeurs qui s'elevent du fond de cale & celui des mauvaifes odeurs qui s'exhalent des marchandifes, des provifions, des paffagers & de tout l'équipage; il eft uni à ce vaiffeau. Je fuppofe maintenant que ce vaiffeau entrainé par la rapidité du courant foit porté contre des Rochers où il fe brife. Tout eft englouti, le feul Pilote échape. Le vaiffeau peut donc perir & le Pilote fubfifter après la perte de fon vaiffeau. Ainfi quoiqu'uni avec fon vaiffeau le vaiffeau & lui n'étoient pas la même chofe.

En fuppofant fi on veut qu'il eut peri dans le naufrage de fon vaiffeau, quoique lorfqu'ils étoient l'un & l'autre en bon état l'un fit fentir des mouvemens involontaires à l'autre & que l'autre fit changer & mouvoir fon vaiffeau felon fa volonté, il eft certain que le corps du Pilote n'étoit point une partie du vaiffeau.

Deux êtres très-diftincts peuvent donc être unis deforte qu'ils feront dans une mutuelle dependance fans être pour cela de la même efpece. Ainfi l'exiftence de l'être fpirituel neceffairement diftinct de la matiere étant démontrée par l'impoffibilité qu'il y a que la matiere foit fenfible & active, la dépendance mutuelle de l'Ame & du Corps ne fait pas une difficulté qui puiffe affoiblir la conviction de la diftinction réelle de ces deux êtres.

CCCXXVIII.

CEux qui veulent les confondre ne font encore qu'un vain raifonnement, lorsqu'ils difent qu'on voit

voit faire aux Bêtes des choses qui supposent du sentiment, des idées, du jugement, & même une communication d'idées; & que cependant elles n'ont point d'Ame. Car comment savent-ils que les Bêtes n'ont point d'Ame? PEREIRA & DESCARTES l'ont dit, & les Cartesiens le repetent; mais est-ce assez pour le croire & pour décider? Je n'examinerai point à présent, si le Chien qu'on frappe sent de la douleur, & si les cris qu'il pousse ne sont que comme des sons que rend la corde d'un luth quand on la pince:

Si le Cerf a peur quand on le lance & si c'est un sentiment de crainte qui le fait fuir:

Si le Heron dans les airs poursuivi par un oiseau de proye passe à dessein son long bec sous son aile afin que l'oiseau de proye n'ose fondre sur lui par la crainte de se percer lui même; & si c'est avec le même dessein que le corbeau, qui n'a pas le cou ni le bec si long, se tourne sur son dos en volant quand il voit l'oiseau de proye directement au dessus de lui:

Si les Castors peuvent sans intelligence & même sans une communication d'idée construire en commun des digues, des chaussées, des habitations où se trouvent divers apartemens bien voutés, solidement construits & si bien situés qu'ils y sont à l'abri des inondations quoiqu'ils y ayent des canaux de communication avec des lacs ou des Rivieres:

Si l'oiseau fait ce qu'il fait quand il fait un nid; si l'araignée fait pourquoi elle tend ses filets, & le *formica-leo* pourquoi il creuse sa trémie.

On dit tant de choses merveilleuses de tous les animaux qu'on a observés, qu'il faut être bien hardi pour décider qu'ils n'ont point d'Ame.

Quoiqu'il en soit je me borne à ceci parce que je le sai evidemment, c'est, que si les Bêtes *sentent*, elles ont une Ame spirituelle, puisqu'il est impossible que la sensibilité soit une proprieté de la matieré.

QUESTION. *L'Ame des bêtes, si elles en ont, est-elle immortelle?*

Sans doute & si bien qu'elle l'est par sa nature.

QUES-

QUESTION. *Eſt-elle egale à celle de l'homme.*

Il n'y a pas d'apparence: Il doit y avoir une ſorte de rapport ne fut-ce qu'en étendue, entre l'Ame & les organes du corps auquel elle doit être unie. Ainſi l'Ame d'une mitte ſi elle en a, ou celle de ce petit animal qu'on découvrit avec le microſcope de DIVINI & qui fut trouvé ſi petit qu'il en fut nommé *l'atome des animaux*, ne peuvent être égales ni à celle de l'homme, ni a celle du lion, ni a celle du cheval, ou même d'animaux ſans comparaiſon plus petits. Mais qui oſera nier que Dieu puiſſe créer des ames de differens ordres, qu'il y ait divers eſprits tous en differens dégrés au-deſſus de celui de l'homme comme il peut y en avoir au deſſous juſques au dernier dégré poſſible? Si cela n'eſt pas démontré, qui oſera dire que cela n'eſt pas probable?

QUESTION. *Les bêtes ſont-elles des Agens Libres?*

Elles le ſont ſans doute, ſi leurs mouvemens ſont volontaires.

QUESTION. *Sont-ce des Etres Moraux?*

Je n'en ſai rien, parce que je ne ſai pas à quels ſentimens Dieu les a deſtinées: Il faut avoir l'evidence pour en décider, comme il faut l'avoir pour decider du contraire; mais elles ſont certainement ce qu'elles doivent être, & comment elles doivent être pour remplir les vues que Dieu s'eſt propoſées.

QUESTION. *Que deviennent les ames des Bêtes quand les Bêtes meurent?*

Je n'en ſai rien. Mais ſi les Bêtes ont des ames, celui qui les a crées a ſurement ordonné de leur deſtination avec ſageſſe.

CCCXXIX.

CE que je ſai c'eſt, que ſi dans les choſes douteuſes la Raiſon veut qu'on prenne le parti le plus ſûr, quiconque n'eſt pas évidemment convaincu que les Bêtes ſont privées de ſentiment, fait un grand abus de ſa Raiſon lorsqu'il fait du mal à quelque Bête que ce ſoit quand elle n'en fait pas; la Raiſon veut au con-

contraire qu'on leur faſſe tout le bien qu'on peut par reſpect pour celui qui eſt le Souverain Seigneur de toutes choſes, à qui elles appartiennent comme nous, de qui elles ſont comme nous les créatures ; & pour la formation deſqu'elles il n'a pas fallu moins de ſageſſe & de puiſſance que pour la formation de l'homme. N'eſt-ce point de notre orgueil & de notre ignorance que nait le mepris que nous avons pour elles, & qui eſt la cauſe que nous en faiſons les innocentes victimes de notre cruauté, plus grande ſans doute que celle des Bêtes les plus feroces ?

Si la neceſſité oblige donc de tuer des animaux, il faut le faire ſi promtement que le coup qui les prive de la vie leur ſoit presqu'inſenſible.

Mais que les Bêtes ayent une ame ou qu'elles n'en ayent pas, comme il ne ſuit pas neceſſairement que ſi l'homme a une ame elles en ont auſſi, de même il ne ſuit pas neceſſairement que ſi elles ne ſont que des automates admirables, l'homme n'eſt auſſi qu'un automate. Ainſi la difficulté priſe de la prétendue automacité des Bêtes ne fait rien contre la diſtinction des deux êtres dont l'homme eſt compoſé, & la démonſtration en étant donnée, s'il falloit juger de l'Homme & des Bêtes par voye d'Analogie, il ſeroit plus raiſonable de dire que les Bêtes ont une Ame, que de dire que l'Homme n'eſt qu'un Automate, puiſqu'aſſurément un Automate eſt incapable de ſentiment.

CHAPITRE DERNIER.

LA connoiſſance de l'Exiſtence de Dieu, celle de l'Ame, celle de la nature de l'Eſpace & de la Matiere, ſont les fondements de tout ce qu'on peut connoitre, les ſources de toutes les verités & de tous les objets que les Sciences peuvent ſe propoſer. Mais pour ne pas rendre ces premieres connoiſſances infructueuſes, il faut entrer dans les details de ce qui peut nous y intereſſer. Il faut tacher d'y découvrir ce qui peut contribuer à notre Bonheur, regler notre Conduite, & aſſurer nos demarches. Il faut donc

y reflechir de nouveau & particulierement. C'eſt auſſi ce que je me propoſe de faire par de nouvelles Recherches ſur la Nature, les Droits, & les Devoirs des Etres Moraux. Je n'avancerai que par la même methode, c'eſt-à-dire, qu'avec l'évidence, qu'après m'être aſſuré par elle que je puis aller ſurement: Semblable à un aveugle timide qui n'oſe marcher qu'après s'être aſſuré avec ſon bâton de la ſolidité du terrain, & qui peut dire alors, *cum Baculo tutus*.

F I N.





TABLE DES TITRES,

Qui se trouvent dans cet Ouvrage.

LIVRE PREMIER.

LIVRE SECOND.

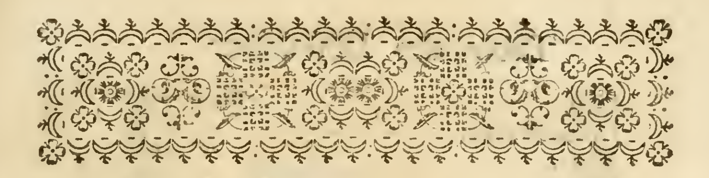
LIVRE TROISIEME.

LIVRE QUATRIEME.

CHA-

Fin de la Table.





TABLE

Des Définitions de quelques Termes.

Table des Définitions.

Mortel.

AVERTISSEMENT.

L'Auteur n'ayant pas été à portée pour revoir les Epreuves de cet Ouvrage, il n'a pu en corriger les fautes, & y faire les changemens neceſſaires, qui ne lui avoient pas frapés la vue dans ſon MS. comme ils l'ont fait dans les feuilles imprimées. C'eſt pourquoi on prie très-inſtamment ceux qui voudront lire cet Ouvrage de prendre la peine de corriger ou de faire corriger auparavant les Fautes ſuivantes & d'avoir la bonté de ſuppléer aux autres.

Fautes à Corriger et Changemens à Faire.

Page	11	Ligne	17	*Ils déduiſent une propoſition, ils tirent*, liſez, *Ils déduiſent une propoſition*, de cette propoſition *Ils tirent*
Page	53	Ligne	32	*de Philoſophes*, liſez, *de Philoſophie.*
Page	57	Ligne	27	*on pourroit voir*, liſez, *on pourroit* faire *voir.*
Page	59	Ligne	10	après *pas l'autre*, ajoutez, *& cependant c'eſt la meme choſe.*
		Ligne	18	après *ſur les autres*, ajoutez, *toujours paſſives.*
		Ligne	40	*ce qui ne me paroit pas vrai*, liſez, *ce qui ne me paroit pas trop intelligible.*
		Ligne	dern.	de la même page, *ma propre exiſtence*, liſez, *ma propre ſubſtance.*
Page	60	Ligne	7	*l'union des parties*, liſez, *l'union de parties.*
Page	60	Ligne	24	*les jours du mois, de la Lune*, liſez, *les jours du mois*, ceux *de la Lune.*
Page	62	Ligne	36	*non intelligent & que*, liſez, *non Intelligent* ou tout intelligent *& que*
Page	68	Ligne	27	*Il avoit*, liſez, *Il auroit.*
Page	70	Ligne	31	*au vice*, liſez, *au vuide.*
Page	72	Ligne	34	*canonicales*, liſez, *canoniales.*
Page	74	Ligne	17	*differens etres qui compoſent*, liſez, *differens etres* que *compoſent.*
		Ligne	27	*mutuel des parties*, liſez, *mutuel* de *parties.*
Page	75	Ligne	10	après *des autres*, ajoutez, *par leurs attributs particuliers.*
		Ligne	33	*analogia*, liſez, *analogica.*
Page	76	Ligne	penultieme.	*Il eſt ſi ſubtil*, liſez, *& ſi ſubtil.*
Page	77	Ligne	36	*Sacrificulorum*, liſez, *Sacricolarum.*
Page	78	Ligne	33	*ſur la prudence ou l'Hypocriſie*, liſez, *ſur* leur *prudence ou Hypocriſie.*

Page

ERRATA.

Page 80 Ligne 29 *La mer separe*, lisez, *la mer* qui *sépare*.
Page 83 Ligne 11 *comme une source*, lisez, *comme* la *source*.
Page 87 Ligne 2 effacez *les verités*.
Page 88 Ligne derniere *titre a eté*, lisez, *titre a* aussi *été*.
Page 96 Ligne 11 *s'il n'existe qu'en*, lisez, *s'il n'existe en*.
Page 98 Ligne derniere, *croire & ce*, lisez, *croire & de ce*.
Page 106 Ligne 30 *m'obligeroit*, lisez, *m'obligera*.
Page 108 Ligne 5 *faillir*, lisez, *féblir*.
Ligne 31 *je dirois ce qui est vrai, une verité*, lisez, *je dirois ce qui est vrai, je dirois une verité*.
Page 111 Ligne 6 *les unes aux autres*, lisez, *les unes avec les autres*.
Page 114 Ligne 13 *& que pour*, lisez, *&* peut etre *que pour*.
Page 120 Ligne 30 *ainsi un sourd & un aveugle ne peut avoir les Idées*, lisez, *ainsi un sourd & un aveugle* de naissance *peut avoir les Idées*.
Page 139 Ligne 9 *& dans*, lisez, *&* qui *dans*.
Page 148 Ligne 1 *& je ne puis*, lisez, *&* que *je ne puis*.
Ligne 39 *si c'est un*, lisez, *si c'etoit un*.
Page 152 Ligne 12 *qui puisse me le faire*, lisez, *qui puisse me* la *faire*.
Page 154 Ligne 20 *supposant l'impossibilité*, lisez, *supposant* necessairement *l'impossibilité*.
Page 157 Ligne 5 *le contraire*, lisez, *si le contraire*.
Ligne 6 *absurde* lisez, *absurde*, avec une virgule.
Ligne 37 *sens*, ajoutez, mal éxaminé.
Page 159 Ligne 24 *ne peut pas etre*, lisez, *ne peut pas* ne pas *etre*.
Page 162 Ligne 18 *d'evident*, lisez, *que d'evident*.
Page 176 Ligne 16 *à l'idée une chose*, lisez, *à l'idée d'une chose*.
Page 293 Ligne 10 *ne peuvent etre*, lisez, *peuvent etre*.
Page 311 Ligne 26 *dusse-je*, lisez, *dussai-je*.
Page 332 Ligne 9 *de ce qui le produit*, ajoutez, *& cause à l'egard de ce qu'il produit*.
Page 335 Ligne 11 *fait voir au Theoreme*, lisez, *fait voir* consequemment *au Theoreme*.
Page 336 Ligne 6 *ce qui est fait n'etant pas*, lisez, *ce qui est fait* n'est *pas*.
Page 355 Ligne 11 *qu'il n'y pas*, lisez, *qu'il n'y* ait *pas*.
Page 358 Ligne 30 TERENCE, lisez, PLAUTE.
Page 364 Ligne 4 *l'Amerique*, lisez, *le Mexique*.
Page 386 Ligne 7 *leur*, lisez, *la*.
Page 404 Ligne 4 après *qui s'y unissent*, ajoutez, *comme il décroit à mesure qu'il s'en detache*.

Page

ERRATA.

Page 407	Ligne 32	*ou pluſieurs unis*, liſez, ou *pluſieurs* êtres *unis*.
Page 409	Ligne 27	*qui eſt de*, liſez, *qui* ait *de*.
Page 432	Ligne 12	*s'approche du*, ajoutez, *bord du*.
	Ligne 26	*au travers*, ajoutez, *des trous*.
Page 435	Ligne 16	*a la ſimplicité de la nature*, liſez, *a la ſimplicité de* ſa *nature*.
Page 450	Ligne 13	*egalement de toute la maſſe*, liſez, *egalement* de tous cotés *à toute la maſſe*.
Page 465	Ligne 8	*& qui ſe communique*, liſez, *& qui* le communiquent.
Page 469	Ligne 24	*repetitions des ſens*, liſez, *repetitions des* ſons.
Page 478	Ligne 11	*au reflechis*, liſez, *ou reflechis*.
	Ligne 18	*d'une autre*, liſez, *d'une glaciere*.
	Ligne 34	*augmentation de mouvement dans les fibres*, liſez, *augmentation de* Transpiration ſoit par une augmentation de *mouvement dans les fibres*.

